bibliothèque des
CENTRES D'ÉTUDES SUPÉRIEURES SPÉCIALISÉS

TRAVAUX DU CENTRE D'ÉTUDES SUPÉRIEURES SPÉCIALISÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS DE STRASBOURG

ÉLÉMENTS ORIENTAUX DANS LA RELIGION GRECQUE ANCIENNE

Presses Universitaires de France

LE COLLOQUE RÉUNISSAIT LES PARTICIPANTS SUIVANTS :

MM. R. D. BARNETT, conservateur au British Museum, Londres.
André DESSENNE, professeur à l'Université de Grenoble.
Otto EISSFELDT, professeur à l'Université de Halle.
Hans HERTER, professeur à l'Université de Bonn.
Emmanuel LAROCHE, professeur à l'Université de Strasbourg.
Olivier MASSON, professeur à l'Université de Nancy.
† Pierre MERLAT, doyen et professeur à l'Université de Rennes.
Charles PICARD, membre de l'Institut, professeur honoraire à la Sorbonne.
Hans SCHWABL, professeur à l'Université de Vienne.
Francis VIAN, professeur à l'Université de Clermont-Ferrand.
Stig WIKANDER, professeur à l'Université d'Uppsala.
Ernest WILL, professeur à l'Université de Lille.

Avaient été invités par le Centre, et ont été empêchés, au dernier moment, de se rendre à Strasbourg :

MM. Henri JEANMAIRE, directeur honoraire à l'École pratique des Hautes Études, Paris.
Pierre LAMBRECHTS, recteur et professeur à l'Université de Gand.

Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés

TRAVAUX DU CENTRE D'ÉTUDES SUPÉRIEURES SPÉCIALISÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS DE STRASBOURG

ÉLÉMENTS ORIENTAUX DANS LA RELIGION GRECQUE ANCIENNE

Colloque de Strasbourg

22-24 mai 1958



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS (VIe)

1960

DÉPOT LÉGAL
1re édition .. .. .. 2e trimestre 1960

I

PHÖNIKISCHE UND GRIECHISCHE KOSMOGONIE

von Otto Eissfeldt
(Halle)

Das Programm unseres Kolloquiums über *Les éléments orientaux dans la religion grecque ancienne* sieht ausser dem Vortrag über « Phönikische und griechische Kosmogonie » noch den Vortrag von Dr. Hans Schwabl über « Die griechischen Theogonien und der Orient » vor. Das bringt, da Theogonie und Kosmogonie oder Kosmogonie und Theogonie eng zusammengehören und vielfach in einander übergehen, die Gefahr mit sich, dass die beiden Vorträge sich überschneiden könnten. Daher soll jetzt die Theogonie unberücksichtigt bleiben und auf das Verhältnis der griechischen zu der phönikischen Theogonie nur insoweit ganz kurz eingegangen werden, als die auf diesem Gebiet neuerdings gewonnenen Erkenntnisse möglicherweise auch die Beziehungen der griechischen zu der phönikischen Kosmogonie in neue Beleuchtung rücken. Im übrigen aber haben sich die Darlegungen dieses ersten Vortrages auf die Kosmogonie zu beschränken, auch auf die Gefahr hin, dass damit der durch das Thema unseres Kolloquiums abgesteckte Bereich verlassen wird. Denn die Kosmogonien, mit denen wir es zu tun haben werden, gehören nicht eigentlich zur Religion, sondern vielmehr zur Naturwissenschaft und zur Philosophie. Aber sie stellen doch ein Korrelat zur religiös-mythologischen Welterklärung dar und dürfen daher bei der Aufzeigung phönikischer Elemente in der antiken griechischen Religion nicht unberücksichtigt bleiben.

Der flüchtige Seitenblick, der auf das Verhältnis der griechischen zu der phönikischen Theogonie geworfen werden soll, gilt der Feststellung, dass zwei Gruppen von Texten, die vor

etwa drei Jahrzehnten der wissenschaftlichen Welt bekannt zu werden begonnen haben, Anlass zu weitgehender Umgestaltung der bisherigen Vorstellungen über das Verhältnis der orientalischen Mythologie zur griechischen überhaupt und über die Beziehungen zwischen der von Philo Byblius dem Sanchunjaton des zweiten Jahrtausends v. Chr. zugeschriebenen « euhemeristischen » Theogonie der Phönikier zu der von Hesiod überlieferten griechischen Theogonie insbesondere geworden sind : die dem 14. Jahrhundert v. Chr. entstammenden mythologischen Tontafeltexte aus dem nordsyrischen Ras Schamra, dem antiken Ugarit, einerseits und die etwa gleichaltrigen Tontafeltexte ebenfalls mythologischen Inhalts aus dem kleinasiatischen Boghazköi, dem antiken Hattusa, der Hauptstadt des Hethiter-Reiches, anderseits, die ersten kanaanäisch-phönikischer, die zweiten hurritisch-hethitischer Herkunft und Sprache. Jene zeigen, dass die von Sanchunjaton und Philo Byblius als Menschen dargestellten Erfinder bestimmter Fertigkeiten und Künste sich weithin mit den hier genannten Gottheiten decken, also tatsächlich für das zweite Jahrtausend v. Chr. bezeugt sind. Diese erschüttern mit ihrer ausführlichen Darstellung eines Götterkampfes um die Weltherrschaft, in dem die Entmannung des Anu durch Kumarbi eine grosse Rolle spielt, die bis dahin verbreitete Meinung, die Erzählung des Sanchunjaton von dem Kampfe zwischen Uranos und El-Kronos und der Entmannung jenes durch diesen sei ganz von Hesiod abhängig, indem sie ernsthaft die Möglichkeit ins Auge zu fassen nötigen, dass die Abhängigkeit vielmehr wenigstens teilweise auf seiten des Hesiod oder der Griechen überhaupt liegt, sei es dass diese von den Hurritern und Hethitern, sei es dass sie von den Kanaanäern und Phönikiern beeinflusst worden sind (1).

Bei der Theogonie darf es also als ausgemacht gelten, dass die hierher gehörigen griechischen Dichtungen Einwirkung des Orients, vielleicht geradezu Phönikiens erfahren haben. Das legt die Frage nahe, ob es sich bei der Kosmogonie nicht ähnlich verhalten könnte, also auch hier die übliche Vorstellung von der Beeinflussung der auf uns gekommenen phönikischen Kosmogonien, der « Sidonischen » und der des Mochos, die uns — die erste einem Werke des Aristoteles-Schülers Eudemos von Rhodos

(1) Die hierher gehörige Literatur ist genannt bei O. EISSFELDT, *Taautos und Sanchunjaton* (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprache, Literatur und Kunst, Jahrgang 1952, Nr. I, 1952, S. 49-66), sowie bei Hans SCHWABL, Weltschöpfung (PAULYS, *Real-Encyklopädie*, Neue Bearbeitung, Suppl. IX, 1958, Sp. 1-142)).

entnommen — in des Neuplatonikers Damascius *Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis* bruchstückweise griechisch erhalten sind (1), und der um 100 n. Chr. von Philo Byblius nach seiner Angabe aus dem Phönikischen ins Griechische übersetzten des Sanchunjaton, durch griechische Vorbilder aufzugeben und durch die Annahme zu ersetzen ist, dass vielmehr auch hier die Phönikier wenigstens teilweise die Gebenden und die Griechen die Empfangenden gewesen sind. Manchen wird diese Annahme freilich von vornherein als sehr unwahrscheinlich vorkommen. Gilt es doch weithin als ausgemacht, dass die Griechen der Welt, wie den Logos und die Wissenschaft überhaupt, so auch die wissenschaftliche Kosmogonie gebracht haben, dass alle anderen Völker in dieser Hinsicht ihre Schüler sind und dass nur eine Geschichtsfälschung vorliegen könne, wenn irgendwo der Anspruch auf eine von den Griechen unabhängige, selbständige wissenschaftliche Kosmogonie erhoben werden sollte. Entscheiden können hier nur die Texte selbst. Wie die Dinge liegen, empfiehlt es sich da, aus ihnen eine Auswahl zu treffen und sich, soweit die Phönikier in Betracht kommen, auf die Kosmogonie des Sanchunjaton, bei den Griechen aber auf die des Anaximander und die *Kleine Weltordnung* (Μικρὸς διάκοσμος) des Demokritos zu beschränken. Diese sind nämlich in der Vermeidung mythologisch-religiöser Elemente und der Handhabung immanent-materialistischer Erklärungsprinzipien am konsequentesten und liegen uns zudem in einer Form vor, die ihren Sinn wenigstens einigermassen sicher erkennen lässt. So seien sie hier in griechischem Text und in deutscher Übersetzung mitgeteilt.

Über die von Philo Byblius aus dem Phönikischen übersetzte Kosmogonie des Sanchunjaton bringt Eusebius, *Praeparatio evangelica*, I 10, 1-6 die folgenden Angaben (2) :

(1) « Τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν ὑποτίθεται ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους, καὶ χάος θολερόν, ἐρεβῶδες. ταῦτα δὲ εἶναι ἄπειρα καὶ διὰ πολὺν αἰῶνα μὴ ἔχειν πέρας. ὅτε δέ, φησίν, ἠράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν

(1) « Als Anfang aller Dinge nimmt er dunkle und windige Luft oder einen Hauch dunkler Luft und ein schmutziges, finsteres Chaos an. Das sei unendlich und habe lange Zeit hindurch kein Ende. Als aber — so

(1) *Damascii Successoris Dubitationes et Solutiones*, ed. Car. Aem. Ruelle, Paris, 1889, S. 323, § 125 *ter*.

(2) Text nach der Ausgabe von Karl Mras, I, 1954, S. 42-44 ; Übersetzung nach Carl Clemen, Die phönikische Religion nach Philo von Byblos (*Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft*, 42, 3), 1939, S. 18-20.

καὶ ἐγένετο σύγκρασις, ἡ πλοκὴ ἐκείνη ἐκλήθη πόθος. αὕτη δ' ἀρχὴ κτίσεως ἁπάντων. αὐτὸ δὲ οὐκ ἐγίνωσκε τὴν αὐτοῦ κτίσιν, καὶ ἐκ τῆς αὐτοῦ συμπλοκῆς τοῦ πνεύματος ἐγένετο Μώτ. (2) τοῦτό τινές φασιν ἰλύν, οἱ δὲ ὑδατώδους μίξεως σῆψιν. καὶ ἐκ ταύτης ἐγένετο πᾶσα σπορὰ κτίσεως καὶ γένεσις τῶν ὅλων. ἦν δέ τινα ζῷα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν, ἐξ ὧν ἐγένετο ζῷα νοερά, καὶ ἐκλήθη Ζοφασημίν, τοῦτ' ἔστιν οὐρανοῦ κατόπται. καὶ ἀνεπλάσθη ὁμοίως ᾠοῦ σχήματι, καὶ ἐξέλαμψε Μὼτ ἥλιός τε καὶ σελήνη ἀστέρες τε καὶ ἄστρα μεγάλα. » (3) Τοιαύτη μὲν αὐτῶν ἡ κοσμογονία, ἄντικρους ἀθεότητα εἰσάγουσα · ἴδωμεν δὲ ἑξῆς ὡς καὶ τὴν ζῳογονίαν ὑποστῆναι λέγει. φησὶν οὖν · (4) « Καὶ τοῦ ἀέρος διαυγάσαντος, διὰ πύρωσιν καὶ τῆς θαλάσσης καὶ τῆς γῆς ἐγένετο πνεύματα καὶ νέφη καὶ οὐρανίων ὑδάτων μέγισται καταφοραὶ καὶ χύσεις. καὶ ἐπειδὴ διεκρίθη καὶ τοῦ ἰδίου τόπου ἐχωρίσθη διὰ τὴν τοῦ ἡλίου πύρωσιν καὶ πάλιν συνήντησεν πάντα ἐν ἀκαρεῖ τάδε τοῖσδε καὶ συνέρραξαν, βρονταί τε ἀπετελέσθησαν καὶ ἀστραπαί, καὶ πρὸς τὸν πάταγον τῶν βροντῶν τὰ προγεγραμμένα νοερὰ ζῷα ἐγρηγόρησεν, καὶ πρὸς τὸν ἦχον ἐπτύρη καὶ ἐκινήθη ἔν τε γῇ καὶ θαλάσσῃ ἄρρεν καὶ θῆλυ. » (5) Τοιαύτη αὐτοῖς καὶ ἡ ζῳογονία. τούτοις ἑξῆς ὁ αὐτὸς συγγραφεὺς ἐπιφέρει λέγων · « Ταῦθ' ηὑρέθη ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γεγραμμένα Τααύτου καὶ τοῖς ἐκείνου ὑπομνήμασιν, ἔκ τε στοχασμῶν καὶ τεκμηρίων ὧν ἑώρακεν αὐτοῦ ἡ διάνοια καὶ εὗρεν καὶ ἡμῖν ἐφώτισεν. » (6) Ἑξῆς τούτοις ὀνόματα τῶν ἀνέμων εἰπὼν Νότου καὶ Βορέα καὶ τῶν λοιπῶν ἐπιλέγει · « Ἀλλ'

sagt er — der Wind seine eigenen Anfänge liebgewann und eine Vermischung stattfand, da wurde diese Verflechtung Pothos genannt. Sie war der Anfang der Schöpfung aller Dinge. Er selbst (der Wind) aber erkannte seine Schöpfung nicht, und aus seiner, des Windes, Verflechtung entstand Mot. (2) Dieses nennen einige Schlamm, andere aber Fäulnis von wässriger Mischung. Und aus ihr entstand jeder Same der Schöpfung und die Entstehung von allem. Es gab aber einige Wesen, die hatten kein Bewusstsein ; aus ihnen entstanden verständige Wesen und wurden Zophasemin (oder vielmehr Zophesamin), d.h. Himmelsbeschauer genannt. Und Mot wurde wie ein Ei gebildet und leuchtete auf und ebenso Sonne, Mond, Sterne und grosse Gestirne. » (3) So ist ihre Weltentstehungslehre, die geradezu die Gottlosigkeit einführt. Sehen wir danach zu, wie er auch die Entstehung der lebenden Wesen stattfinden lässt. Er sagt : (4) « Als die Luft hell geworden war, entstanden wegen der Glut des Meeres und der Erde Winde, Wolken und sehr grosses Herunterfallen und Ausgeschüttetwerden von himmlischen Wassern. Und als sie durch die Glut der Sonne sich geschieden und von ihrem eigenen Ort getrennt hatten, da begegnete alles in der Luft einander wieder und trafen sie zusammen ; da entstanden Donner und Blitze, und auf das Getöse der Donner erwachten die vorher erwähnten verständigen Wesen und gerieten auf den Lärm in Schrecken und

οὗτοί γε πρῶτοι ἀφιέρωσαν τὰ τῆς γῆς βλαστήματα, καὶ θεοὺς ἐνόμισαν καὶ προσεκύνουν ταῦτα, ἀφ' ὧν αὐτοί τε διεγίνοντο καὶ οἱ ἑπόμενοι καὶ οἱ πρὸ αὐτῶν πάντες, καὶ χοὰς καὶ ἐπιθύσεις ἐποίουν. »

bewegten sich auf der Erde und im Meer, Männchen und Weibchen. » (5) So lautet bei ihnen zugleich die Lehre von der Entstehung der lebenden Wesen. Dann fährt derselbe Schriftsteller fort : « Das fand sich in der Weltentstehungslehre des Taautos und in seinen Schriften verzeichnet ; aus Vermutungen und Zeugnissen, die er gesehen hatte, fand es sein Verstand und offenbarte es uns. » (6) Nachdem er dann die Namen der Winde, des Süd- und Nordwindes und der übrigen, genannt hat, fügt er hinzu : « Aber diese weihten zuerst die Gewächse der Erde und hielten sie für Götter und verehrten diese, von denen sie selbst und die folgenden und alle ihre Vorfahren lebten, und brachten ihnen Spenden und Opfer dar. »

Die wichtigsten der uns verstreut erhaltenen Angaben über die Kosmogonie des Anaximander (1) lauten so :

ἀρχὴν... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοῦς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών · διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. — (τὸ ἄπειρον) ἀγήρων... ἀθάνατον... ἀνώλεθρον. — ἐκ τοῦ

Ursprung und Urgrund der seienden Dinge, hat er gesagt, ist das Grenzenlos-Unbestimmbare (Er meint als Ursprungsstoff aber weder Wasser noch irgendein anderes von den sogenannten Elementen, sondern eine andere, unbestimmbare Substanz, aus der alle Himmel und die Welten unter ihnen entstünden.) Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, lehrt er, in das hinein geschieht

(1) Text und Übersetzung unter Vornahme einiger Kürzungen nach Walther KRANZ, *Vorsokratische Denker. Auswahl aus dem Überlieferten. Griechisch und Deutsch*, 2. Aufl., Berlin. Frankfurt/M., 1949, S. 40-45. Vgl. Hermann DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, 5. (7.) Aufl., hrsg. von Walther KRANZ, I., Berlin, 1934 (1954), S. 81-90 : Anaximandros ; G. S. KIRK & J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, 1957, S. 99-142 : Anaximander of Miletus.

ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαί... φησι... ἐναντιότητες δέ εἰσι θερμόν, ψυχρόν, ξηρόν, ὑγρὸν καὶ τὰ ἄλλα — κόσμους δὲ ἀπείρους... ὑπέθετο. — τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων. — ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς (κόσμους) θεούς. — τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου διακριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν. ἧστινος ἀπορραγείσης καὶ εἴς τινας ἀποπλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. — ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῷα φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι, προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι. — φησίν, ὅτι κατ' ἀρχὰς ἐξ ἀλλοειδῶν ζῴων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη, ἐκ τοῦ τὰ μὲν ἄλλα δι' ἑαυτῶν ταχὺ νέμεσθαι, μόνον δὲ τὸν ἄνθρωπον πολυχρονίου δεῖσθαι τιθηνήσεως · διὸ καὶ κατ' ἀρχὰς οὐκ ἄν ποτε τοιοῦτον ὄντα διασωθῆναι. — ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους ἀποφαίνεται καὶ τραφέντας, ὥσπερ οἱ γαλεοί, καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβῆναι τηνικαῦτα καὶ τῆς λαβέσθαι.

auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit ; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Busse für ihre Ungerechtigkeit, nach der Zeit Anordnung. — Jenes Grenzenlos-Unbestimmbare ist ohne Alter. Es ist ohne Tod und ohne Untergang. — Er sagt, aus dem Einen sonderten sich die in ihm enthaltenen Gegensätze aus. — Gegensätze sind Warmes und Kaltes, Trockenes und Feuchtes und so fort. — Er nahm grenzenlos viele Welten an. — Sie hätten der gleichen Abstand voneinander. — Er erklärte die grenzenlos vielen Himmel (Welten) für Götter. — Der seit ewig bestehende Zeugungsstoff des Kalten und Warmen [das 'Grenzenlos-Unbestimmbare'] habe sich bei der Entstehung unserer Welt zerspalten und daraus sei eine Flammensphäre um die die Erde umgebende Luft herumgewachsen wie die Rinde um den Baum ; als diese dann zerrissen sei und sich in gewisse Kreise zusammengeschlossen habe, seien Sonne, Mond und Sterne dafür eingetreten... Im Feuchten seien die ersten Lebewesen entstanden, umhüllt von stachligen Rinden ; mit fortschreitendem Alter seien sie auf das Trockene gestiegen, die Rinde sei rings gerissen und so hätten sie, für kurze Zeit, eine andere Lebensform angenommen. — Er sagt, ursprünglich sei der Mensch aus andersgestalteten Lebewesen hervorgegangen, und zwar aus dem Gedanken heraus, dass die übrigen bald durch sich selbst Nahrung fänden, nur der Mensch bedürfe langdauernder Wartung ; daher hätte er sich auch zu

Anfang in seiner jetzigen Form auf keinen Fall erhalten können. — In Fischen, so lehrt er, seien die Menschen zuerst entstanden und darin hätten sie sich entwickelt, ebenso wie die Haifische, und als sie fähig geworden seien, sich selbst zu helfen, erst dann seien sie herausgekommen und hätten vom Land Besitz ergriffen.

Die bei Diodor, I, 7, 1-7 zu findende Kosmogonie, die *Kleine Weltordnung* (Μικρὸς διάκοσμος) des Demokritos aber hat diesen Wortlaut (1) :

(1) Κατὰ γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων σύστασιν μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανόν τε καὶ γῆν, μεμιγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως · μετὰ δὲ ταῦτα διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ' ἀλλήλων, τὸν μὲν κόσμον περιλαβεῖν ἅπασαν τὴν ὁρωμένην ἐν αὐτῷ σύνταξιν, τὸν δ' ἀέρα κινήσεως τυχεῖν συνεχοῦς, καὶ τὸ μὲν πυρῶδες αὐτοῦ πρὸς τοὺς μετεωροτάτους τόπους συνδραμεῖν, ἀνωφεροῦς οὔσης τῆς τοιαύτης φύσεως διὰ τὴν κουφότητα · ἀφ' ἧς αἰτίας τὸν μὲν ἥλιον καὶ τὸ λοιπὸν πλῆθος τῶν ἄστρων ἐναπολειφθῆναι τῇ πάσῃ δίνῃ · τὸ δὲ ἰλυῶδες καὶ θολερὸν μετὰ τῆς τῶν ὑγρῶν συγκρίσεως ἐπὶ ταὐτὸ καταστῆναι διὰ τὸ βάρος · (2) εἱλούμενον δ' ἐν ἑαυτῷ συνεχῶς καὶ συστρεφόμενον ἐκ μὲν τῶν ὑγρῶν τὴν θάλατταν, ἐκ δὲ τῶν στερεμνιωτέρων ποιῆσαι τὴν γῆν πηλώδη καὶ παντελῶς ἁπαλήν. (3) ταύτην δὲ τὸ μὲν πρῶτον τοῦ περὶ τὸν ἥλιον πυρὸς καταλάμψαντος πῆξιν λαβεῖν, ἔπειτα διὰ τὴν θερμασίαν ἀναζυμουμένης τῆς ἐπιφα-

(1) Als sich nämlich im Anbeginn das Weltall bildete, hätten — so meinen diese — Himmel und Erde noch dieselbe Gestalt gehabt, da das, was jetzt ihr besonderes Wesen bildet, damals noch vermischt war. Als sich dann aber die Stoffe von einander schieden, habe das Weltall die ganze in ihm sichtbare Gliederung angenommen, die Luft aber den Anstoss zu immerwährender Bewegung empfangen ; und was in ihr von feuriger Art war, sei nach den höchsten Räumen zusammengeströmt, da die Leichtigkeit seiner Natur es nach oben tragen musste, und aus dieser Ursache sei auch die Sonne und das übrige Heer der Gestirne in den allgemeinen Wirbel mit hineingerissen worden ; das Schlammige und Trübe aber samt der Vereinigung alles Feuchten sei seiner Schwere wegen zu demselben Orte zusammengeronnen. (2) Indem nun das Ganze unauf-

(1) Text nach Diodorus, *Bibliotheca Historica*, ed Fr. Vogel, I., Leipzig, 1888, S. 12-13 ; Übersetzung nach Diodorus' Geschichtsbibliothek. Übersetzt von Adolf Wahrmund, 1. Buch, 3. Aufl., durchgesehen von Otto Guethling, Berlin o. J., S. 13-14. Vgl. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.(8.) Aufl. II., 1935 (1956), S. 81-230 ; Kirk & Raven, *The Presocratic Philosophers*, 1957, S. 400-426 : The Atomists : Leucippus of Miletus and Democritus of Abdera.

νείας συνοιδῆσαί τινα τῶν ὑγρῶν κατὰ πολλοὺς τόπους, καὶ γενέσθαι περὶ αὐτὰ σηπεδόνας ὑμέσι λεπτοῖς περιεχομένας · ὅπερ ἐν τοῖς ἕλεσι καὶ τοῖς λιμνάζουσι τῶν τόπων ἔτι καὶ νῦν ὁρᾶσθαι γινόμενον, ἐπειδὰν τῆς χώρας κατεψυγμένης ἄφνω διάπυρος ὁ ἀὴρ γένηται, μὴ λαβὼν τὴν μεταβολὴν ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον. (4) ζωογονουμένων δὲ τῶν ὑγρῶν διὰ τῆς θερμασίας τὸν εἰρημένον τρόπον τὰς μὲν νύκτας λαμβάνειν αὐτίκα τὴν τροφὴν ἐκ τῆς πιπτούσης ἀπὸ τοῦ περιέχοντος ὁμίχλης, τὰς δ' ἡμέρας ὑπὸ τοῦ καύματος στερεοῦσθαι · τὸ δ' ἔσχατον τῶν κυοφορουμένων τὴν τελείαν αὔξησιν λαβόντων, καὶ τῶν ὑμένων διακαυθέντων τε καὶ περιρραγέντων ἀναφυῆναι παντοδαποὺς τύπους ζῴων. (5) τούτων δὲ τὰ μὲν πλείστης θερμασίας κεκοινωνηκότα πρὸς τοὺς μετεώρους τόπους ἀπελθεῖν γενόμενα πτηνά, τὰ δὲ γεώδους ἀντεχόμενα συγκρίσεως ἐν τῇ τῶν ἑρπετῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐπιγείων τάξει καταριθμηθῆναι, τὰ δὲ φύσεως ὑγρᾶς μάλιστα μετειληφότα πρὸς τὸν ὁμογενῆ τόπον συνδραμεῖν, ὀνομασθέντα πλωτά. (6) τὴν δὲ γῆν ἀεὶ μᾶλλον στερεουμένην ὑπό τε τοῦ περὶ τὸν ἥλιον πυρὸς καὶ τῶν πνευμάτων τὸ τελευταῖον μηκέτι δύνασθαι μηδὲν τῶν μειζόνων ζωογονεῖν, ἀλλ' ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα μίξεως ἕκαστα γεννᾶσθαι τῶν ἐμψύχων. (7) ἔοικε δὲ περὶ τῆς τῶν ὅλων φύσεως οὐδ' Εὐριπίδης διαφωνεῖν τοῖς προειρημένοις, μαθητὴς ὢν Ἀναξαγόρου τοῦ φυσικοῦ · ἐν γὰρ τῇ Μελανίππῃ τίθησιν οὕτως,

ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία·
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,
δένδρη, πετηνά, θῆρας, οὓς δ' ἅλμη [τρέφει,
γένος τε θνητῶν.

hörlich sich in sich selbst drehte und umschwang, habe sich aus dem Feuchten das Meer gebildet, aus dem Festeren aber die Erde, jedoch noch lehmartig und ganz weich. (3) Diese nun, angestrahlt von dem Feuer des Sonnenkreises, habe zuerst feste Gestalt gewonnen. Als dann aber ihre Oberfläche durch die Hitze in Gärung versetzt wurde, sei an vielen Stellen Feuchtigkeit herausgeschwollen und hätte gleichsam Eiterblasen gebildet, die mit dünnen Häutchen bedeckt waren. Dergleichen könne man nämlich an Sümpfen und morastigen Stellen auch jetzt noch sehen, wenn der Boden zuerst durchkältet worden und dann plötzlich die Luft wieder heiss wird, ohne dass ein allmählicher Übergang stattfindet. (4) Es sei nun das Feuchte durch die Hitze auf die angegebene Weise belebt worden und habe dann während der Nacht aus dem aus der Luft fallenden Dunst Nahrung eingesogen, während die Hitze des Tages es mehr dem Festen ähnlich machte. Als dann schliesslich die Lebenskeime völlig gereift und ausgebildet und die Häute durchgebrannt und zerrissen waren, seien lebendige Tiere von allerlei Gestalt hervorgekommen ; (5) und zwar hätten sich diejenigen, welche die meiste Wärme empfangen hatten, als geflügelte Vögel in die oberen Räume emporgehoben, diejenigen aber, deren Mischung mehr vom Erdartigen hatte, seien zu dem kriechenden Gewürm und den übrigen Landtieren geworden, und diejenigen, in deren Wesen mehr vom Feuchten war, hätten sich als Fische

in dem ihnen entsprechenden Elemente gesammelt; (6) die Erde aber sei teils durch das Sonnenfeuer, teils durch die Einwirkung der Winde immer fester geworden und habe zuletzt grössere Tiere nicht mehr hervorbringen können, sondern es sei von jetzt an alles Lebendige durch die Begattung erzeugt worden. (7) Mit dem, was hier über die Entstehung aller Dinge gesagt wurde, scheint auch des Euripides Meinung wohl zu vereinigen, der des naturkundigen Anaxagoras Schüler war. In seiner Melanippe nämlich stehen folgende Verse :

Da Himmel noch und Erde eine
[Form nur war ;
Als eines dann vom andern nun
[geschieden ward,
Gebaren alles sie und sandten auf
[zum Licht
Die Bäume, Vögel, Tier' und was
[die See ernährt,
und das Geschlecht der Menschen.

Alle drei Kosmogonien haben, wie man sieht, in der Tat das miteinander gemeinsam, dass sie mit rein rational-naturhaften Faktoren rechnen und jedes mythologisch-religiöse Element ausscheiden. Denn auch der πόθος, die « Sehnsucht », die von Sanchunjaton als Ursache der σύγκρασις oder πλοκή, der « Vermischung » oder « Verflechtung », des πνεῦμα, des « Windes », mit seinen eigenen Anfängen genannt wird, ist ein den naturhaften Elementen immanenter Trieb, nicht etwa eine religiös-mythische Grösse. Ähnliches gilt von dem eigestaltigen (ὁμοίως ᾠοῦ σχήματι « wie ein Ei gebildet ») Μώτ, « Môt », das nach Philo von einigen als ἰλύς, « Schlamm », von anderen als ὑδατώδους μίξεως σῆψις, « Fäulnis wässriger Mischung », verstanden wird und den Mutterboden von πᾶσα σπορὰ κτίσεως καὶ γένεσις τῶν ὅλων, « jedem Samen der Schöpfung und der Entstehung von allem », darstellt und — von derselben Wurzel wie das hebräische מוט « wanken » herzuleiten — doch wohl so etwas wie « Gallertartiges Gebilde », « Bibber » bedeutet. Eusebius sagt von der Kosmogonie des

Sanchunjaton denn auch mit Recht, dass sie « geradezu die Gottlosikgeit einführe » (ἄντικρυς ἀθεότητα εἰσάγουσα), und dieses Urteil liesse sich ebenso auf die Kosmogonien des Anaximander und des Demokritos anwenden.

Weiter steht — mit mannigfachen Unterschieden im einzelnen — in allen drei Kosmogonien ein « Unendliches », « Endloses » (ἄπειρα, μὴ ἔχειν πέρας : Sanchunjaton-Philo Byblius ; ἄπειρον : Anaximander) oder « Ungeschieden-Vermischtes » (μίαν ἔχειν ἰδέαν, μεμιγμένης τῆς φύσεως : Demokritos) am Anfang. Bewegung, die dieser ruhende Zustand durch πόθος « Sehnsucht » (Sanchunjaton) oder durch das Sich-Sondern der in dem Einen enthaltenen Gegensätze (ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι : Anaximander) oder durch das Auseinandertreten der bisher vereinten Stoffe (διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ' ἀλλήλων : Demokritos) erfährt, bildet die Gestalt des Kosmos, in der er sich uns darbietet. Dabei wird — im einzelnen wiederum verschieden — überall der Entstehung der Luft, der Erde und des Meeres sowie von Sonne, Mond und Sternen besonders gedacht.

Grosse Aufmerksamkeit wird sodann überall der Entstehung lebendiger Wesen zugewandt, offenbar weil damals wie heute der Übergang der toten Materie zu beseelten Lebewesen als sein ganzgrosses Rätsel empfunden worden ist. Bei Sanchunjaton heisst es : ἦν δέ τινα ζῷα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν, ἐξ ὧν ἐγένετο ζῷα νοερά, καὶ ἐκλήθη Ζοφησαμιν, τοῦτ' ἔστιν οὐρανοῦ κατόπται, « Es gab aber einige Wesen, die hatten kein Bewusstsein, aus ihnen entstanden verständige Wesen und wurden... Zophesamin... d.h. Himmelsbeschauer genannt », und weiterhin wird von diesen Wesen gesagt, dass sie durch Blitz- und Donnerscheinungen aus ihrem dämmerhaften Zustand aufgeweckt worden seien und sich nun als Männchen und Weibchen auf der Erde und im Meere zu bewegen begonnen hätten (πρὸς τὸν πάταγον τῶν βροντῶν τὰ προγεγραμμένα νοερὰ ζῷα ἐγρηγόρησεν, καὶ πρὸς τὸν ἦχον ἐπτύρη καὶ ἐκινήθη ἐν γῇ καὶ θαλάσσῃ ἄρρεν καὶ θῆλυ). Von der Entstehung des Menschen ist bei Sanchunjaton ausdrücklich nicht die Rede. Eusebius scheint hier den Text des Philo Byblius gekürzt zu haben. Da *Praeparatio evangelica*, I 10, 6 von der Anbetung der zur Fristung des menschlichen Lebens dienenden Pflanzen spricht und unmittelbar vorher Νότος « Südwind », Βορέας « Nordwind » und die übrigen Winde erwähnt werden, sieht es fast so aus, als ob diese Winde die ersten Menschen darstellen sollten.

Noch ausführlicher als Sanchunjaton handelt Anaximander von der Entstehung lebendiger Wesen, wobei er den Übergang

vom Tier zum Menschen besondere Aufmerksamkeit widmet. Recht anschaulich beschreibt auch Demokritos das Werden der Tiere und fügt dieser die Entstehung des Menschen nur mehr nebenbei behandelnden Beschreibung in dem auf den oben S., 7 mitgeteilten Abschnitt (Diodor, I, 7) folgenden Kapitel (Diodor, I, 8) eine sehr ausführliche Schilderung des Entwicklungsganges der Menschheit hinzu. Die Grundzüge der die Anthropogonie einschliessenden Zoogonie sind sich in unseren drei Kosmogonien also sehr ähnlich, und diese Tatsache rückt, wie es scheint, auch die recht verschieden, aber noch nicht richtig verstandene Mitteilung Sanchunjatons über die « Himmelsbeschauer » in neue Beleuchtung. Diese « Himmelsbeschauer » entsprechen nämlich offenbar dem, was Demokritos von den mit dünnen Häutchen bedeckten Eiterblasen sagt, die sich auf der Oberfläche der von der Sonne angestrahlten feuchten Erde gebildet und durch Entfaltung der in ihnen enthaltenen Lebenskeime allerlei Tiere aus sich heraus gesetzt hätten. Die « Himmelsbeschauer » des Sanchunjaton sind also Tier-Embryos, die, dem Himmel zugewandt, noch ohne Bewusstsein auf der feuchten oder schlammigen Erdoberfläche schwimmen und dann durch Blitz und Donner ins Leben gerufen werden.

So weist die phönikische Kosmogonie des Sanchunjaton mancherlei Ähnlichkeit mit den griechischen Kosmogonien des Anaximander und des Demokritos auf, und die Vermutung liegt nahe, dass es sich hier nicht um zufällige Ähnlichkeiten handelt, sondern um solche, die aus historisch-genetischen Beziehungen zwischen jener und diesen zu erklären sind. Darf das als wahrscheinlich gelten, so macht die Schwierigkeit sicherer Datierung der hier in Betracht kommenden Kosmogonien oder doch ihrer einzelnen Bestandteile einerseits und die Mehrdeutigkeit vieler der in ihnen vorkommenden Ausdrücke anderseits eine Entscheidung darüber, wer der gebende und wer der nehmende Teil gewesen ist, aus ihnen selbst heraus unmöglich. Was das erste angeht, so stellen die uns vorliegenden Kosmogonien des Sanchunjaton, des Anaximander und des Demokritos ja gewiss ebenso in längerer, ihren einzelnen Etappen nach nicht mehr aufhellbaren Entwicklung gewordene Grössen dar, wie das zugestandenermassen bei der biblischen Schöpfungserzählung Genesis 1, 1-2, 4 *a* der Fall ist (1), und zum zweiten genügt der Hinweis darauf, dass das übliche Verständnis der Eigestalt,

(1) Vgl. zuletzt R. DUSSAUD, Yahwé, fils de El (*Syria*, 34, 1957, S. 232-242), und C. F. WHITLEY, The Pattern of Creation in Genesis 1 (*Journal of Near Eastern Studies*, 17, 1958, S. 32-40).

die Sanchunjaton dem Môt zuschreibt, als sei hier Môt als das Weltei der orphischen Kosmogonien (1) gedacht, keineswegs sicher ist, die Angabe Sanchunjatons vielmehr möglicherweise oder gar wahrscheinlich sich nur auf die Form des Urschlamms Môt bezieht, aber im übrigen mit der orphischen Weltei-Vorstellung nichts gemein hat. Es kommt hinzu, dass wir Sanchunjatons Kosmogonie bis auf vereinzelte, von Philo Byblius mitgeteilte und ins Griechische übersetzte phönikische Brocken, die zwar das Vorliegen eines phönikischen Urtextes beweisen und insofern von grosser Bedeutung sind, aber doch keinesfalls eine auch nur einigermassen zureichende Vorstellung von dem Gesamtcharakter der Darstellung des Sanchunjaton ermöglichen, nur in der griechischen Gestalt, die Philo Byblius ihr gegeben hat, besitzen und dass diese gewiss ebenso eine auch allerlei griechische Elemente verwertende Bearbeitung der phönikischen Vorlage darstellt, wie sich das bei den von Philo Byblius aus Sanchunjaton gebrachten Stücken theogonischen Inhaltes beweisen lässt. Leider hat sich auch die von Richard Laqueur 1932 unter dem Eindruck der damals eben bekannt gewordenen ersten mythologischen Texte aus Ras Schamra in einem Artikel über « Mochos » (2), zuversichtlich geäusserte und mit der « Entdeckung eines dem ausgehenden 2. Jahrt. angehörenden phönikischen Schöpfungsepos » begründete Behauptung, es könne nun nicht mehr bestritten werden, dass der uns bei Philo Byblius erhaltene « Schöpfungsmythos » « derjenigen Epoche angehört, in welche Mochos von Strabon gesetzt wird », also der Zeit vor dem Trojanischen Krieg, d.h. der zweiten Hälfte des 2. Jahrt. v. Chr., als Irrtum herausgestellt. Vielmehr ist bis heute in Ras Schamra weder ein « Schöpfungsmythos » noch ein andersartiger kosmogonischer Text zu Tage gekommen. Was, wie wir sahen, für die Theogonie zutrifft, dass nämlich in Ras Schamra gefundene Texte die hierher gehörenden Angaben Sanchunjatons jedenfalls grossenteils als alt erweisen, gilt wenigstens bisher von Sanchunjatons kosmogonischen Mitteilungen nicht. Hier bleiben wir vielmehr einstweilen auf die längst bekannten Nachtrichten über das Alter bestimmter phönikischer Kosmogonien und über Beziehungen griechischer Naturphilosophen zum Orient angewiesen. Aber diese gewinnen nun doch angesichts der Tatsache,

(1) Vgl. Walther Kranz, *Vorsokratische Denker*, 2. Auflage, 1949, S. 28-31 : Alt-Orphisches, sowie G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, 1957, S. 37-48 : Orphic Cosmogonies.

(2) Paulys, *Real-Encyklopädie*, Neue Bearbeitung, Band XV, 1932, Sp. 2314.

dass sich manche Züge der von Sanchunjaton mitgeteilten Theogonie- und Götterkampferzählung als alt, d.h. schon im 2. Jahrt. v. Chr. nachweisbar herausgestellt haben, erhöhte Bedeutung und wollen daher erneut auf ihre Glaubwürdigkeit hin geprüft sein.

Was die Nachrichten über die Verbindung griechischer Philosophen mit dem Orient angeht, so muss hier die Erinnerung daran genügen, dass der Lehrer des Anaximander, Thales « aus dem Geschlecht der Theliden, die Phönizier sind, die Vornehmsten unter den Nachkommen des Kadmos und Agenor » (1) stammte und dass « Demokrit nach Ägypten zu den Priestern gereist » sein soll, « um Geometrie zu lernen, und zu den Chaldäern nach Persien und... auch zum Arabischen Meer gekommen » ist (2). Hinsichtlich des Alters bestimmter phönikischer Kosmogonien aber ist schon davon die Rede gewesen, dass sowohl die des Sanchunjaton als auch die des Mochos von der Überlieferung aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrt. v. Chr. hergeleitet werden. Für Sanchunjaton ist das durch Angaben des Philo Byblius und des Neuplatonikers Porphyrius, auf die sich Eusebius, *Praeparatio evangelica*, I 9, 20-24 beruft, bezeugt, für Mochos durch Strabo XVI 2, 24 = p. 757, wo es heisst : « Darf man dem Posidonius glauben, so rührt auch die alte Lehre von den Atomen von einem Manne aus Sidon, dem Mochos, her, der vor dem Trojanischen Zeitalter lebte. » Wie die Tradition über die Beziehungen griechischer Naturphilosophen zum Orient Glauben verdient, so können auch die uns überkommenen Nachrichten über das Alter des Sanchunjaton und des Mochos und der von ihnen verfassten phönikischen Kosmogonien Anspruch auf ernsthafte Beachtung erheben. Nach Ausweis der Ausgrabungen in Byblos und in Ras Schamra hat Syrien-Phönikien vor dem um 1200 v. Chr. geschehenen Einbruch der Seevölker eine sehr hochstehende materielle und geistige Kultur gehabt. Das bedeutet eine Bestätigung der von Strabo an der eben genannten Stelle gebrachten und sich, wie die Zuweisung des Mochos und seiner Lehre von den Atomen in das dem Trojanischen Krieg vorangehende Zeitalter zeigt, auf das zweite Jahrtausend v. Chr. beziehenden Mitteilung, dass die Sidonier auf dem Gebiet der Astronomie und der Arithmetik Grosses geleistet hätten und hier Lehrer der Griechen geworden seien. Für ernsthafte Vertreter der Arithmetik und der Astronomie

(1) Walther Kranz, *Vorsokratische Denker*, 2. Auflage, 1949, S. 34-35.
(2) Ebenda S. 178-179.

ist nämlich der Reiz, ihre naturwissenschaftliche Methode auf die Welt überhaupt auszudehnen, unwiderstehlich, und so drängt sich die Annahme auf, dass in Phönikien, namentlich in den gebildeten und aufgeklärten Kreisen seiner grossen Hafen- und Handelsstädte, neben religiös-mythischer Welterklärung, die es auch hier ohne Zweifel gegeben hat, Versuche, die Weltentstehung rein naturwissenschaftlich zu verstehen, nicht gefehlt haben. Überhaupt wird man sich wohl die Dinge so denken müssen, dass das Nebeneinander von religiös-mythischem Schöpfungsglauben und naturwissenschaftlich-rationaler Welterklärung, das heute überall in der Welt vorhanden ist, in der Menschheit oder doch in bestimmten Ausschnitten aus ihr von früh an bestanden hat.

Solche Erwägungen rücken die Überlieferung über das hohe Alter rationaler Kosmogonie bei den Phönikiern und über deren Einwirkung auf die Griechen in neue Beleuchtung, verleihen ihr erhöhte Glaubwürdigkeit und rufen Zweifel wach an der herkömmlichen Meinung (1), die Ersetzung oder doch Ergänzung der religiös-mythischen Welterklärung durch die rational-naturwissenschaftliche Kosmogonie sei allein den Griechen zu danken. Gestärkt werden solche Zweifel durch die Tatsache, dass die sich auf die Weltentstehung beziehenden orientalischen Dichtungen neben grellen mythologischen Zügen allerlei Elemente spekulativ-kosmogonischer Art aufweisen, während diese

(1) Diese Meinung wird auch noch geteilt von F. H. Cornford und Uvo Hölscher, die im übrigen die Tatsache der Beeinflussung griechischen Denkens durch den Orient bereitwillig anerkennen. Bei F. H. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, ed. by W. K. C. Guthrie, Cambridge, 1952 heisst es S. 259 : « Of ancient peoples it was only among the Greeks that this transition from myth to philosophy was achieved », und Hölscher fügt in seinem Aufsatz über Anaximander und die Anfänge der Philosophie (*Hermes*, 81, 1953, S. 257-277, 385-418) auf S. 413 der Feststellung, dass Vermischung von Mythischem und Kosmisch-Spekulativem orientalisch, die Trennung dieser Elemente aber griechisch sei, hinzu : « Die Einsicht in diese Zusammenhänge ist oft durch misskreditierende Versuche verstellt gewesen, nicht selten aber auch durch ein Misstrauen, dass die Griechen ihr Eigenstes Fremden verdanken sollten. Solche Formulierungen vereinfachen auf unzulässige Weise und kommen dem Vorgang des Aufgreifens und Verwandelns nicht bei. Die Philosophie ist nicht orientalisch : vielmehr war die Entdeckung des Orients schon selber Teil und Funktion dieser jonischen Wissenschaft. » Sehr skeptisch äussern sich G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, 1957, S. 31-32, über die Auffassung die Sanchunjatons kosmogonische Angaben für alt hält. Eine vereinzelte alte Lokaltradition, die sich bei Sanchunjaton vielleicht feststellen lässt, « does not prove that every part of the whole farrago assigned to Sanchuniathon (Hermes Trismegistus and all) has any claim to incorporate ancient material. In particular, it does not even begin to suggest that the cosmogonical account is anything but what it appears to be, i. e. a Hellenistic eclectic pastiche of Hesiod and later cosmogonical sources (there is a possible mention of an egg) ».

den entsprechenden griechischen Stoffen fehlen, dass also die orientalischen Weltentstehungserzählungen eine viel grössere Affinität zu rationaler Kosmogonie zeigen, als es bei den griechischen der Fall ist. In seiner auf S. 14 schon gennanten Arbeit über Anaximander umschreibt Uvo Hölscher diesen Tatbestand in folgender Weise : Es « mangelt dem griechischen Mythos völlig jener kosmologische Charakter, der den orientalischen Mythen eigen ist... Diese haben nämlich von Anfang an ein spekulatives Element enthalten, das denen der Griechen fehlt » (S. 387). « Im Orient... wird der Urzustand meist anschaulich geschildert... Nichts davon bei Hesiod. Stattdessen : « Zuerst wurde der Abgrund, dann Erde. » Es kann keinen deutlicheren Beweis geben, dass das kosmogonische Denken ihm fremd ist » (S. 401). « Wie das Gesicht Griechenlands von Anbeginn nach dem Osten gerichtet war, so ist es charakteristisch, dass sich der Blick der Jonier um das « Wahre » zu finden, nach dem Orient wendete : nicht wie das späte Altertum, um dort geheime Offenbarung zu vernehmen, sondern kritisch, von dem andersartigen Aspekt angesprochen. Dem fiel zuerst der eigene Mythos zum Opfer. So kommt es, dass gerade die Berührung mit den mythologischen Kosmogonien des Orients den kräftigsten Anstoss zu den unmythologischen Systemen der frühen Philosophie gab. Dazu aber kommt, dass selbst die mythologischen Vorstellungen des Orients mit einem Wirklichkeitssinn für den Kosmos, ja fast einer technischen Nüchternheit durchdrungen waren, die den griechischen völlig fehlte... und es ist bezeichnend, dass beides, Mythos und « Wissenschaft » in der Hand derselben Kaste lag, der Priester. Es ist ein Weltbild zugleich mythologisch und « exakt ». Diese praktischen Künste, zusammen mit den kosmischen Spekulationen, waren es, vor denen sich die Griechen wie Kinder vorkamen » (S. 412).

Diese Ausführungen Hölschers sind, wenn die vorhin vorgetragene Annahme, dass die Kosmogonien des Sanchunjaton und des Mochos wirklich dem zweiten Jahrtausend v. Chr. angehören, zutrifft, nur noch dahin zu ergänzen, dass es nicht allein die Berührung mit den auch spekulative Elemente aufweisenden kosmogonischen Mythen des Orients gewesen ist, die den Anstoss zu den unmythologischen Systemen der frühen griechischen Philosophie gegeben hat, dass die Griechen vielmehr wahrscheinlich auch unmittelbar von der rein rational-naturwissenschaftlichen Kosmogonie angeregt worden sind, wie sie die Phönikier bereits im zweiten Jahrtausend vor Chr. gekannt und gepflegt haben.

II

LE MYTHE DE TYPHÉE ET LE PROBLÈME DE SES ORIGINES ORIENTALES

par FRANCIS VIAN
(Clermont-Ferrand)

Il peut paraître superflu de revenir sur les origines orientales du mythe de Typhée. Elles ont été pressenties depuis fort longtemps : Gesenius, dès 1835, rapprochait les noms de Typhon et de Ba'al Ṣaphon. De nombreux travaux ont confirmé ces vues : il suffit de citer ici ceux de O. Gruppe, et l'ouvrage de O. Eissfeldt, sur Baal Zaphon et Zeus Casios, paru en 1932. Malgré les réticences de Wilamowitz et de plusieurs autres savants, l'opinion prévaut aujourd'hui que les noms de Typhon et de Ṣaphon sont apparentés (1). Quant au combat de Zeus contre le monstre, on a d'abord cherché ses antécédents du côté de la mythologie sumérienne ou babylonienne : on a invoqué par exemple les combats de Ninurta contre Kur ou de Marduk contre Tiamat (2). Puis les textes du Ras Shamra ont ramené l'attention sur le Léviathan biblique, en révélant une lutte de Môt contre le monstre de la mer Tannin et son allié Lotan, le Serpent à Sept Têtes (3). Mais les rapprochements les plus saisissants ont été

(1) Bibliographie et état de la question chez J. de SAVIGNAC, *Nouv. Clio*, V, 1953, 216-221.
(2) Par ex., J. KROLL, *Gott und Hölle* (1932), 365.
(3) Ch. VIROLLEAUD, Légende de Baal, dans *Rev. Et. Syr.*, 1935 ; R. LABAT, *Poème babyl. de la Création*, 54-55 ; R. DUSSAUD, *Rev. Hist. Rel.*, 1935, I, 30 sqq. ; id., *Découv. de Ras Sh.*, 103, 120, 129.

fournis par le déchiffrement des textes hittites. Successivement, W. Porzig comparait l'une des variantes du mythe d'Illuyanka avec un épisode du mythe de Typhée connu par le Ps.-Apollodore (1). Quelques années plus tard, E. Forrer faisait connaître la théogonie hurrite et signalait aussitôt sa parenté avec la *Théogonie* d'Hésiode. On possède maintenant une édition de ce texte, avec traduction et commentaire par H. G. Güterbock ; la difficile exégèse de ces fragments s'est poursuivie depuis : on citera, entre autres, les travaux de E. Laroche, de H. Otten et de P. Meriggi (2). Grâce à cet important document de la littérature hittite, on découvre un ancêtre de Typhée, le monstre en diorite Ullikummi ; la physionomie des deux monstres, il est vrai, diffère profondément ; mais ils interviennent tous deux dans des contextes mythiques analogues : l'un et l'autre sont des révoltés, suscités par les forces du passé, qui menacent la jeune royauté de Zeus et de son homologue hurrite, le Dieu du Temps de Kummiya, Tešub. Il faut enfin signaler que le type même du monstre anguipède, tel qu'il est connu par la céramique corinthienne, est d'origine orientale, comme nous avons eu l'occasion de le marquer dans un travail antérieur (3).

L'historien du mythe grec se trouve donc sollicité par une multitude de rapprochements et, s'il ne veut pas se contenter de parler d'une origine orientale de Typhée (car ce terme d'Orient ne signifie rien dans son imprécision), il est amené à discuter la valeur de ces données complexes et à s'interroger sur la façon dont se sont constitués le personnage et le mythe de Typhée. Les Grecs ont-ils purement et simplement emprunté à quelque peuple asiatique cette figure de leur mythologie ? Ou doit-on admettre l'existence d'un mythe proprement hellénique, autour duquel se seraient cristallisés, tout au long de l'histoire grecque, des éléments étrangers et notamment orientaux ? Pour répondre à ces questions, nous examinerons successivement les localisations du mythe, l'aspect de Typhée dans les textes et dans l'art, enfin les épisodes dans lesquels on a discerné des influences orientales.

(1) W. Porzig, dans Sommer-Ehelolf, *Kleinas. Forsch.*, I (1930), 379 sqq.

(2) E. O. Forrer, *Mél. Fr. Cumont* (= *Ann. Inst. Phil. Hist.*, IV, 1936), 687-713 ; H. G. Güterbock, *Kumarbi* (Istanbuler Schr., XVI, 1946) ; id., *Am. Journ. Arch.*, LII, 1948, 123-134 ; E. Laroche, *Rev. Hitt. As.*, XLVII, 1948, 20-24 ; H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi* (Berlin, 1950) ; P. Meriggi, I miti di Kumarpi, il Kronos currico, dans *Athenaeum*, XXXI, 1953, 101-157 ; A. Lesky, *Heth. Texte u. griech. Mythos, Anz. d. phil.-hist. Kl. d. Oest. Ak. d. Wiss.*, 1950, 137-159.

(3) F. Vian, *Guerre des Géants* (1952), 12-16.

I. — LES LOCALISATIONS DU MYTHE DE TYPHÉE

A) *Homère et Hésiode*

Les témoignages les plus anciens manquent de précision. Homère se contente d'une rapide allusion : « Le sol sourdement gémit, comme jadis, sous le courroux de Zeus Tonnant, alors que celui-ci allait cinglant la terre tout autour de Typhée, dans ce pays des Arimes, où l'on dit que gîte Typhée (εἰν 'Αρίμοις, ὅθι φασὶ Τυφωέος ἔμμεναι εὐνάς) » (*Il.*, II, 781-783). Ce passage comporte plusieurs obscurités. Dès l'antiquité, on a discuté sur le sens de εὐναί : s'agit-il de la « couche », du « repaire » du monstre ? ou Homère se sert-il d'un euphémisme pour désigner son « tombeau » (1) ? L'expression est en fait assez vague pour s'accommoder de tous les développements ultérieurs du mythe grec. En outre que faut-il entendre par εἰν 'Αρίμοις ? Le poète songe-t-il à un peuple, à une montagne, et ce terme correspond-il à une réalité géographique déterminée ? Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'Homère semble lui-même mal informé ; il se borne à rapporter un « on dit » et il n'est pas illégitime de penser que les Arimes sont pour lui une contrée fabuleuse. Hésiode n'en sait guère davantage. Dans son catalogue des monstres (*Théog.*, 270 sqq.), dont plusieurs vivent sur les bords ou au delà de l'Océan (les Grées, les Gorgones et Géryon), il mentionne Échidna qui est *retenue* sous terre εἰν 'Αρίμοισιν et qui deviendra l'épouse de Typhaôn ; sa grotte se situe « sous un rocher creux, *loin des dieux immortels et des hommes mortels* » ; sa progéniture est très hétéroclite : le chien Orthos compagnon de Géryon, Cerbère, l'Hydre de Lerne, la Chimère (dont il n'est pas dit qu'elle gîte en Lycie), la Phix thébaine, le Lion de Némée. Bref Homère et Hésiode paraissent ignorer tout d'une localisation précise et le second rejette même en termes exprès son Échidna à la périphérie des terres habitées.

De bonne heure les Grecs s'ingénient à découvrir l'emplacement de ces mystérieux Arimes ; mais les localisations qu'ils proposeront sont le fruit de la réflexion ; elles ont un caractère artificiel et demeurent des plus contradictoires.

B) *Localisations asiatiques*

Un prédécesseur d'Hérodote, Xanthos, dans ses *Lydiaca*, situe le peuple des Arimes, issu d'un certain roi Arimous, dans la Mysie (ou Méonie) Brûlée, la Katakékauméné, qui s'étend

(1) Cf. schol. à *Il.*, II, 782 ; et EUSTATHE, *ibid.* (345, l. 45 sqq.).

à proximité de Laodicée et d'Apamée. C'est une vaste région désertique et calcinée par les coups de foudre qui se sont abattus sur Typhon. La tradition de Xanthos est bien attestée, notamment par Tite Live et Strabon ; elle est confirmée par Lycophron qui établit l'antre d'Échidna dans un marais voisin du Tmôlos et du Pactole. C'est encore en Méonie, près de l'Hermos, que Nonnos place l'aventure de Tylos, déjà connue d'ailleurs de Xanthos : les deux dragons, mâle et femelle, qui dévastaient le pays sont sans nul doute des hypostases de Typhon et d'Échidna. Certains tenants de la thèse méonienne n'ont pas hésité dans l'antiquité à arranger le texte homérique et à insérer après *Il.*, II, 781, le vers 385 du chant XX : « au pied du Tmôle neigeux, au gras pays d'Hydé » (1).

Cependant la plupart des auteurs font naître Typhée en Cilicie. Cette « vulgate » apparaît d'abord chez Eschyle (*Prom.*, 351 sqq.) et chez Pindare (*Pyth.*, I, 16 sqq.). Les deux poètes paraissent suivre une source commune que l'on a considérée sans raison comme hésiodique (le fragment attribué à Hésiode par schol. M *ad Aesch. Prom.* 367 est en fait une citation de Pindare). D'après cet original perdu, le Typhée cilicien succombait enseveli sous l'Etna, où il provoquait des éruptions volcaniques. On imaginerait volontiers que ce poème a été écrit à l'occasion d'une de ces éruptions, peut-être celle-là même de 479, à laquelle Eschyle et Pindare font allusion à leur tour. Quoi qu'il en soit, dans cette version, Typhée gîte dans l'antre de Corycos, situé non loin de la mer entre le Calycadnos et Sébaste-Elaioussa. Pomponius Mela (I, 13), qui décrit les lieux, y reconnaît formellement « la couche de Typhon », *cubile Typhonis*, dont parle l'*Iliade* ; Callisthène (cf. Strabon, XIII, 627) localise le peuple et la montagne des Arimes près des bouches du Calycadnos. Manifestement cette localisation cilicienne est issue, comme la précédente, de l'exégèse homérique. Oppien, natif de Corycos, conserve une variante intéressante : il place le repaire du monstre à quelque distance dans la mer et non sur la côte (*Hal.*, III, 23 sqq.). La contradiction n'est qu'apparente : on sait par Strabon (XIV, 671) qu'une rivière à l'eau pure et transparente prend sa source dans l'antre Corycien, puis disparaît sous terre pour ressortir dans la mer sous le nom de Πικρὸν ὕδωρ. Le mythe de Typhée est lié à ce phénomène hydrologique.

Le Ps.-Apollodore (*Bibl.*, I, 6, 3) met en relation Corycos et le mont Casios, le Djebel el Akra qui se dresse au nord d'Ou-

(1) Xanthos, fr. 4 Müller, cité par Strabon, XII, 579, et XIII, 627-628 ; Tite Live, dans Servius, *ad Æn.*, IX, 712 ; Lyc., *Alex.*, 1353 sq. ; sur Tylos, cf. Xanthos, fr. 16 Müller ; Nonn., *Dion.*, XXV, 451-552.

garit : Typhée, vainqueur de Zeus sur le Casios, traverse la mer pour cacher les nerfs de sa victime dans la grotte cilicienne. Cette troisième localisation asiatique apparaît ailleurs : Strabon (XVI, 750) atteste que certains plaçaient les Arimes dans la vallée de l'Oronte et il explique la formation de cette vallée par le mythe de Typhon : le monstre, pour échapper à la foudre divine, se serait enfoncé sous terre en dessinant le cours du fleuve.

Si l'on peut négliger un combat de Typhon contre Aphrodite et Eros sur les bords de l'Euphrate, il faut en revanche rappeler qu'Hérodote, suivant sans doute Hécatée de Milet, et Hérodore situaient le tombeau de Typhée sous le lac Serbonis, dans l'isthme de Suez, à proximité d'un autre mont Casios (1). Enfin Typhée est connu au Caucase : Phérécyde de Léros le montre fuyant de là jusqu'en Campanie, alors qu'Apollonios de Rhodes, combinant cette tradition avec celle d'Hérodore, le fait aller du Caucase au lac Serbonis (2). On a parfois proposé d'éliminer cette localisation en corrigeant Καύκασος en Κάσιος ; mais l'épisode caucasien est lié à la naissance du dragon gardien de la Toison d'Or : il est déraisonnable de penser que le dragon de Colchide soit né en Syrie et non à proximité du pays d'Aiétès.

En définitive, les Grecs ont assigné cinq domaines asiatiques à Typhée, sans compter quelques variantes secondaires ; et quatre d'entre elles sont attestées dès le ve siècle : le mont Casios en Syrie du Nord n'est mentionné que tardivement, mais ce n'est peut-être là qu'un accident. Trois des régions citées ont été identifiées aux Arimes homériques : l'une au moins, la Méonie, n'a jamais été occupée par les Araméens, de sorte que l'identification Arimoi-Araméens, déjà proposée par Posidonios, a chance d'être un simple jeu étymologique, de même que la tentative de Strabon pour découvrir une origine commune aux Arimoi, aux Aramaioi, aux Aramboi ou Eremboi (= les Arabes) et aux Araménioi (3). C'est un premier indice que les localisations asiatiques sont des créations plus ou moins artificielles, imaginées pour suppléer à l'imprécision du texte homérique.

C) *Localisations grecques et italiennes*

Il faut ajouter que Typhée a très anciennement habité la Grèce propre. La partie hésiodique du *Bouclier* (v. 32) nomme un mont Typhaonion en Béotie. Cette indication est corroborée

(1) HDT., III, 5 ; HÉRODORE, fr. 52 MÜLLER ; AP. RH., *Arg.*, II, 1208-1215 (et scholies).

(2) PHÉRÉC., fr. 14 MÜLLER ; AP. RH., *l. c.*

(3) STRABON, XVI, 784-785 (citant Posidonios).

par des textes tardifs : c'est ainsi qu'à en croire Dion Chrysostome, il aurait existé près de Thèbes deux cimes appelées le Pic Royal et le Pic du Tyran en souvenir de Zeus et de Typhée (1). D'ailleurs l'épisode de Typhée, qui figure dans la *Théogonie*, qu'il soit hésiodique ou non, paraît se situer en Grèce continentale. Le gigantesque conflit cosmique n'est pas localisé ; il se déroule du moins sur un seul champ de bataille et c'est du haut de l'Olympe que Zeus terrasse son adversaire. La correction Ἀΐτνης au v. 860, proposée par Tzetzès et souvent reprise depuis, introduit une diérèse insolite et détonne dans le contexte. Alors qu'en Sicile, Typhée, jeté *sous* l'Etna, provoque des éruptions volcaniques, ici il s'abat *dans les vallons* ; le poète songe non à un volcan, mais à une région calcinée comme la Katakékauméné méonienne, quand il écrit : « sur un immense espace brûlait là l'énorme terre, exhalant une vapeur prodigieuse » ; Homère s'exprimait en termes analogues : « il semblait que la terre entière était la proie du feu » (2).

Typhée intervient aussi dans la légende delphique. Si les traditions relatives à sa lutte contre Apollon sont tardives ou, en tout cas, sujettes à caution, la *Suite pythique* (début du VIe siècle) place les enfances du monstre à Pythô (v. 351-355). On note des correspondances de noms entre Delphes et la Cilicie, sans qu'on puisse en donner une explication sûre : ici et là existe un antre de Corycos ; et le dragon femelle Delphyné qui éleva Typhon à Pythô, selon l'*Hymne homérique*, aurait gardé l'antre cilicien, si l'on en croit le Ps.-Apollodore (*Bibl.*, I, 6, 3).

Typhée est donc connu, en Béotie et en Phocide, dès le VIIe siècle. Au Ve siècle, on le trouve installé en Italie. Selon Phérécyde de Léros, il fut enseveli sous l'île de Pithécousses après avoir été vaincu dans le Caucase : l'île se nommait aussi Inarimé et certains exégètes homériques n'ont pas manqué d'écrire dans le texte de l'*Iliade* Εἰναρίμοις en un seul mot (3). Selon le poème déjà mentionné que Pindare et Eschyle ont utilisé, le monstre vint de Corycos en Sicile où il fut écrasé sous l'Etna (4). Dans les deux cas, on pourrait tirer du mythe l'indice d'une origine orientale. Mais on voit mal quel peuple l'aurait directement apporté de Cilicie en Sicile ; une lointaine intervention des Phéniciens paraît exclue : le culte de Zeus Etnéen, auquel est

(1) DION CHRYS., I, 66-68. Cf. TZETZÈS, à LYC., *Alex.*, 177 ; sch. à PIND., *Ol.*, IV, 11 ; HESYCH., *s. v. Typhion*.
(2) *Il.*, II, 780.
(3) PHÉRÉC., fr. 14 MÜLLER ; STRABON, XIII, 627.
(4) Cf. ci-dessus, p. 20.

associé Typhée, n'est pas attesté avant la fondation d'Aitnai en 476 (1). Il est plus vraisemblable que ce sont des colons grecs qui ont introduit le mythe en Sicile, sans doute par l'intermédiaire de Cumes, voisine de Pithécousses.

D) *Essai d'interprétation des faits*

De cet examen sommaire des principales données géographiques, on peut tirer plusieurs enseignements :

En premier lieu les Grecs du VIe et du Ve siècle ignoraient l'emplacement des Arimes homériques. Toutes les solutions que l'antiquité a proposées sont des constructions arbitraires, parfois favorisées par des jeux étymologiques. Si l'équivalence Arimes-Araméens a dû jouer un rôle dans l'évolution du mythe, elle ne vaut ni plus ni moins que l'équation *ein Arimois*-Inarimé. Il est fort probable qu'au temps d'Homère et d'Hésiode, le terme d'Arimes ne correspondait à aucune réalité géographique.

Après l'âge épique, le mythe s'est diffusé très rapidement et a couvert une ère géographique considérable. A l'exception de la version sicilienne, qui doit être l'une des plus récentes, les autres « stations » de Typhée ont des titres de noblesse à peu près équivalents.

Si l'on tente néanmoins d'imaginer — d'une façon purement théorique — comment le mythe a pu se propager, on discerne deux grandes voies possibles qui correspondent à deux conceptions divergentes du monstre. Tantôt Typhée est lié à des phénomènes hydrologiques, grottes, eaux résurgentes, fleuves ou marais. Cette forme de la légende paraît avoir pris naissance dans la région qui s'étend depuis l'antre corycien jusqu'au mont Casios et à l'Oronte ; de là il s'est établi sur les bords du lac Serbonis, peut être aussi à Delphes où le dragon Delphyné est préposé à la garde d'une source. L'autre conception, la plus familière aux Grecs, associe Typhée à des phénomènes telluriques ou ignés : Typhée est le seigneur au souffle de feu, au regard de flamme, qui périt embrasé par la foudre : il hante les terres brûlées et les volcans. C'est peut-être la Katakékauméné méonienne qui a inspiré la description d'Homère ; partis des côtes d'Asie Mineure, des émigrés ont pu transplanter le mythe en Béotie, tandis que des colons, venus d'Ionie ou de Grèce, ont installé Typhée à

(1) A. B. Cook, *Zeus*, II, 2, 908 sq. Sans doute la victoire de Zeus sur Typhée a-t-elle un sens symbolique dans la *1re Pythique* ; mais elle rappelle la victoire sur les Etrusques à Cumes (474) plutôt que celle d'Himère (480) remportée sur les Carthaginois (Phéniciens).

proximité des Champs Phlégréens de Campanie, puis sous les racines de l'Etna (1).

Cette hypothèse permet d'expliquer les influences orientales qui se sont exercées sur le mythe. Mais il convient de souligner que les localisations méonienne et cilicienne demeurent irréductibles. Tout se passe comme si le mythe avait préexisté à ces localisations et qu'il ait pris une forme et une signification différentes suivant les régions où l'on a imaginé de le situer.

II. — L'ASPECT DE TYPHÉE DANS LA LITTÉRATURE ET DANS L'ART

Si l'on excepte deux types insolites sur lesquels on reviendra, le tricéphale et le dragon purement anguiforme, ailleurs Typhée se présente comme un être hybride dont la représentation n'a guère varié. Il possède un torse et une tête anthropomorphes, la tête étant figurée de profil sur les plus anciens documents ; les cheveux et la barbe sont hirsutes ; les textes précisent que les yeux sont incandescents et que la bouche vomit du feu. Tout autour de la tête principale, cent protomes de serpents jaillissent des épaules : les artistes ont parfois omis ce détail ou se sont contentés de deux serpents sortant des épaules ou des hanches. Le corps est entièrement ailé d'après le Ps.-Apollodore, et en effet les artistes le dotent de deux à six ailes. La partie inférieure du corps est constituée par les orbes de deux serpents gigantesques dont les plus anciens artistes figurent la partie caudale, alors que plus tard on préférera en représenter les avant-trains avec des gueules menaçantes. Sur les monuments figurés, le monstre est de haute stature ; d'après le Ps.-Apollodore, il touchait les astres de la tête et pouvait de ses bras étendus atteindre à la fois l'orient et l'occident. S'il ne possède d'abord aucune arme, bientôt on le voit brandir des rochers qui étaient incandescents, d'après le Ps.-Apollodore. Tel est l'aspect habituel de Typhée dans l'art et dans la littérature (notamment chez le Ps.-Apollodore, mais aussi chez Eschyle, Pindare et Aristophane). La description de la *Théogonie* occupe une place à part : l'auteur accumule les détails horrifiques, mais il ne *voit* pas ce qu'il décrit : trompé par la formule « Typhée aux cent têtes »,

(1) Les versions campanienne et sicilienne sont déjà en concurrence en 470, puisque Pindare les combine dans sa *1re Pyth.* — La version caucasienne peut être passée sous silence, car elle semble purement littéraire : elle a dû être inventée par quelque auteur d'*Argonautiques* pour donner des titres de noblesse au dragon gardien de la Toison.

il passe sous silence la tête humaine, tout en mentionnant des sourcils qui conviennent mal à des serpents ; il se contente de qualifier les pieds d' « infatigables », épithète qui ne signifie proprement rien. En fait l'auteur démarque péniblement une œuvre antérieure qu'il comprend mal.

C'est au début du VIe siècle qu'apparaissent dans l'art les combats de Zeus contre Typhée. Mais dès le milieu du VIIe siècle, la céramique corinthienne figure déjà un monstre analogue, soit seul, soit entouré d'animaux, le plus souvent des lions ou des oiseaux. Une seule différence avec le Typhée du VIe siècle : le torse humain repose sur une seule queue de serpent qui ondule sous le corps ; il est d'ailleurs remarquable que la plus ancienne Typhonomachie conserve encore ce type solipède (1).

Or c'est indiscutablement à l'Orient que les Grecs ont emprunté cette figure : des cylindres babyloniens offrent des dieux serpents, à la tête barbue vue de profil, au torse humain sous lequel serpente une queue anguiforme. Parfois des rayons sortent des épaules et l'on comprend sans peine qu'on ait pu les prendre pour des ailes. D'autres dieux sont entièrement anthropomorphes, mais deux protomes de serpents se dressent au-dessus des épaules (2). D'autres types pourraient être cités : telle figure ailée dont les jambes s'entrecroisent à deux reprises comme deux queues de serpents, ou un dieu de la stèle d'Ountash-Gal qui porte une robe d'écailles et dont les pieds sont constitués par deux nageoires caudales de serpents, ou encore un serpent ailé qui se dresse sur sa queue et possède une tête humaine (3). Les analogies sont ici trop fuyantes pour être prises en considération. Les dieux serpents babyloniens sont malaisés à identifier. En tout cas, ils n'apparaissent pas comme des combattants ; ils assistent à des assemblées de dieux, à des cérémonies rituelles. Les adversaires des dieux asiatiques n'ont pas cet aspect : ce sont des monstres composés autrement, par exemple des oiseaux léontocéphales, ou des dragons sans attribut anthropomorphe (4).

(1) Pour toute cette partie de l'exposé, nous renvoyons à notre *Répertoire des Gigantomachies*, n°s 1-8, et à notre *Guerre des Géants*, 12-16.

(2) W. Ward, *Seal Cylinders*, 127-131.

(3) *Kudurru* babylonien : F. Steinmetzer, *Bab. kudurru*, 125, n° 8 ; cf. C. Frank, *Zeitschr. f. Assyr.*, XXII, 1909, 123. — Stèle d'Ountash Gal : G. Contenau, *Man. Arch. Or.*, II, 911, fig. 628. — Tablette phénicienne de Madrid : Milani, *Studi Mat. Arch. Num.*, I, 1899, 39, fig. 4 (= A. L. Frothingham, *Am. Journ. Arch.*, 1916, 210, fig. 41).

(4) W. Ward, *Seal Cylinders*, 197 sqq. ; R. Labat, *Poème babyl. de la Création*, 51-56, fig. 2, 3, 7. — Cf. aussi le fameux relief de Nimroud au Brit. Mus. : F. Dornseiff, *Arch. Anz.*, 1933, 755, fig. 1.

Les Grecs se sont donc contentés d'emprunter à l'Orient un motif iconographique : ils ont isolé le dieu serpent de son contexte pour l'affecter à une autre fonction. L'anguipède du VIIe siècle n'a encore aucune personnalité mythique : il est une simple figure décorative, ou plutôt apotropaïque. Quand apparaissent les premières théomachies grecques, les artistes tâtonnent d'abord : Zeus affronte des centaures, des serpents ou des ennemis à forme purement humaine, qui sont peut-être des Titans. Mais bientôt deux types d'adversaires s'imposent définitivement : le Géant en tenue d'hoplite et l'anguipède Typhée. Parallèlement on note des hésitations dans l'utilisation de l'anguipède : outre Typhée, il sert à représenter Borée sur le coffre de Cypsélos, des nymphes agrestes (car l'anguipède est parfois féminin), ou des autochtones tels que Cécrops (1). Il s'agit toujours là d'une évolution purement grecque. Sauf découverte de documents nouveaux (dans *Syria*, 1953, 195, M. Virolleaud signale une tablette de Ras Shamra qui raconte le combat de ʿAnat contre Tannin, avec l'intéressante mention des « deux queues de Tannin »), il faut penser que les Grecs doivent à l'Orient le type de l'anguipède, mais que ce sont eux qui lui ont donné son affectation mythologique.

III. — LE MYTHE DE TYPHÉE ET SES PARALLÈLES ORIENTAUX

On peut maintenant aborder le centre du problème, la valeur des rapprochements qui ont été établis entre le mythe grec et plusieurs mythes orientaux, et tout d'abord entre le nom même de Typhon et celui de Ṣaphon.

A) *Typhon et Saphon*

L'analogie entre les deux noms est remarquable, encore que les formes anciennes du nom grec soient Typhaôn et Typhôeus. Quelles que soient les difficultés phonétiques pour établir une filiation entre eux, il semble assuré qu'ils ont été mis en relation, si l'on admet l'équation Ṣpn = Ḫazi = Kasios. La démonstration a été faite par O. Eissfeldt et elle est généralement acceptée (2). Ṣaphon désigne la montagne du Nord, le Ḫazi

(1) F. VIAN, *Guerre des Géants*, 10-19.
(2) O. EISSFELDT, *Baal Zaphon, Zeus Kasios* (1932) ; Ch. VIROLLEAUD, *Babyl.*, XVII, 1937, 145 sqq. ; R. de LANGHE, *Textes de Ras Shamra*, II, 217 sqq. — Points de vue divergents : R. DUSSAUD, *Découv. de Ras Sh.*, 100-101 ; J. de SAVIGNAC, *Nouv. Clio*, V, 1953, 216-221.

(transcrit en grec Kasios), et plus généralement le nord ; en outre il s'emploie pour l'autre mont Casios, voisin du lac Serbonis ; d'autre part il sert à qualifier le dieu qui règne sur la montagne, Ba'al. Or Typhon est associé aux deux monts Casios ; en outre, à partir du Nouvel Empire, on identifie Seth et Ba'al et les textes du Ras Shamra connaissent un Seth-Zapouna. Ba'al Ṣaphon est donc assimilé à Seth en qui les Grecs reconnaissent leur Typhon au moins depuis le vᵉ siècle (1).

Voici encore un autre indice. Il serait aisé de prouver qu'à l'époque hellénistique les Géants se sont établis en Asie sur les emplacements d'abord occupés par Typhée. Or, au N.-O. d'Antioche-sur-l'Oronte, existe une localité Pagras, l'actuelle Baghrās, qui devait son nom, selon Pausanias de Damas, au géant Pagras foudroyé par Zeus. Précisément dans cette région, si l'on en croit Aristote, le Borée, le vent du nord, se nomme Pagreus. On peut affirmer que Pagras est une hypostase de Ṣaphon, de même que le Typhon du Casios (2).

Mais il ne suffit pas de noter la concordance Typhon-Ṣaphon : il faut l'interpréter. Il y a plusieurs points communs entre Typhon et Ba'al Ṣaphon. Le terme même de Ba'al, « maître », trouve curieusement une réplique dans celui de ἄναξ dont se sert la *Théogonie* (v. 837, 859 ; cf. θεός au v. 824) pour désigner l'adversaire de Zeus. Le dieu lui-même est le maître de la tempête et de l'ouragan, et c'est là aussi une des caractéristiques de Typhon : certains documents attribuent même le foudre à Typhée, qu'il s'agisse d'une arme qui lui appartienne en propre, ou du foudre dérobé à Zeus (3). Dans l'ensemble néanmoins, Ba'al, comme Hadad et Tešub, en tant que dieu des cimes et maître de la foudre, serait plutôt le parent de Zeus auquel on l'a d'ailleurs identifié. On comprend mal pourquoi le dieu fulgurant du Casios serait devenu un monstre réprouvé, abattu par le dieu fulgurant grec. On a soutenu que la victoire de Zeus Casios sur Typhée signifie que Zeus s'est substitué à Ba'al Ṣaphon, de même qu'il sera plus tard chassé par saint Barlaam (4). Une telle expulsion ne se concevrait, à la rigueur, que pour

(1) Cf. G. Seippel, *Typhonmythos* (1939), 5 ; W. Kranz, *Hermes*, 1940, 335.

(2) Paus. Dam., fr. 4 Müller ; Aristote, *De ventis*, 1. Cf. Von Blumenthal, dans Pauly-Wissowa, *R. E.*, s. v. Pagras.

(3) Coupe de Florence citée ci-dessous p. 34, n. 4 ; et un petit groupe de documents italiens du Iᵉʳ siècle av. J.-C. qu'on trouvera réunis par L. Curtius, *Mitt. d. deutsch. arch. Inst.*, *Röm. Abt.*, 1934, 233 sqq., fig. 1-2 et pl. XVIII (l'interprétation qu'il en donne est sans doute à rejeter). Chez Nonnos, *Dion.*, I, 155, Typhon vole le foudre de Zeus.

(4) P. Peeters, *M. F. O. B.*, III, 806 ; Sanders, dans Fr. Cumont, *Et. Syr.*, 352 sq. ; E. Honigmann, dans Pauly-Wissowa, *R. E.*, s. v. Syria, 1577.

l'époque hellénistique ; elle ne concerne pas les origines du mythe.

S'il paraît difficile de mettre en parallèle Typhon et Ba'al Ṣaphon, on notera que le fils de Ba'al, Aliyan, est le dieu des eaux souterraines et résurgentes et qu'il a pour allié Léviathan. Or Typhon est lié à de semblables phénomènes à Corycos et sur les bords de l'Oronte. L'emprunt est évident. Mais quand s'est-il produit ? Nos seuls témoins sont Strabon et Oppien. Celui-ci est un homme du pays ; celui-là, dans le passage allégué, décrit Typhon comme un dragon, un serpent, à propos duquel on a fort justement rappelé le nom de Léviathan (1). Cette conception de Typhon n'est pas grecque. Ce doit être à l'époque hellénistique seulement que Typhon, établi depuis longtemps dans la région, s'est approprié des traits qui ne lui appartenaient pas d'abord. Si l'on écarte ces deux traditions locales comme des produits d'un syncrétisme tardif, il reste à expliquer pourquoi le mythe s'est installé très tôt en Cilicie et, sans doute aussi, sur les deux Casios. Plusieurs facteurs ont dû intervenir, peut-être concurremment : l'analogie auditive Typhon-Ṣaphon, le personnage de Seth qui a servi d'intermédiaire entre Typhon et Ba'al Ṣaphon, certaine scène enfin de la geste d'Ullikummi dont il sera bientôt question. En tout cas, Ṣaphon n'est à aucun titre la préfiguration du Typhon grec et le problème de la transcription phonétique du nom phénicien ne se pose pas.

B) *Le serpent Illuyanka*

On connaît deux versions du mythe hittite d'Illuyanka, dont chacune offre un intérêt. D'après la plus ancienne, le dieu de l'Orage est victime des violences d'Illuyanka. Inar, après avoir accordé ses faveurs à un homme nommé Hupasiya, invite le serpent à un banquet : celui-ci sort de son trou et fait si bonne chère, qu'il ne peut redescendre dans son repaire. Alors Hupasiya enchaîne Illuyanka et le dieu de l'Orage peut le tuer à son aise. Or Oppien raconte que Zeus ne pouvait venir à bout de Typhon parce qu'il se cachait dans un antre sous-marin à Corycos. Mais Pan l'attira en l'alléchant par un banquet de poissons (d'après une variante qui n'apparaît pas explicitement chez Oppien, il jeta en outre un filet sur lui) et Zeus put tuer le monstre. D'après la version hittite récente, Illuyanka vainc le dieu de l'Orage et s'empare de son cœur et de ses yeux. Pour se venger, le dieu prend femme et engendre un fils qui, devenu adolescent,

(1) Strabon, XVI, 750 ; Oppien, *Hal.*, III, 15 sqq. Cf. R. Dussaud, *Rel. des Hittites...*, p. 345, 362 sq.

épouse la fille d'Illuyanka. Le jeune homme obtient de son monstrueux beau-père les yeux et le cœur volés qu'il restitue au dieu de l'Orage. Celui-ci s'avance alors vers la mer et tue le Serpent, ainsi d'ailleurs que son propre fils. Voici en regard l'épisode que rapporte le Ps.-Apollodore : après avoir foudroyé Typhon à distance, Zeus engage le corps à corps sur le Casios, armé de sa *harpé* ; mais le monstre l'immobilise dans ses orbes, le désarme et lui tranche les nerfs des bras et des jambes ; puis il charge Zeus sur les épaules et, à travers la mer, le transporte dans son antre de Corycos, tandis qu'il dépose les tendons dans une peau d'ours. Sur ces entrefaites, Hermès et Egipan volent les nerfs (on ne précise pas comment) et les redonnent à Zeus qui regagne aussitôt le ciel et recommence le combat. Nonnos, tributaire de Pisandre de Laranda, garde un vague souvenir de cette tradition. Zeus, amoureux de Ploutô, avait caché son foudre au creux d'un rocher. Sur le conseil de Gé, Typhon s'en empare et jette le désordre dans l'univers. Zeus demande alors à Cadmos de prendre la flûte de Pan et de charmer son adversaire. Le plan réussit : Typhon, grisé par la musique, offre soudain à Cadmos les nerfs de Zeus dont il n'avait pas encore été question (le texte ajoute incidemment qu'ils étaient tombés pendant la bataille) ; Typhon invite le musicien à les tendre sur sa lyre, le jour où il chantera l'hymne de victoire en son honneur. Finalement Typhée s'assoupit et Cadmos restitue son bien à Zeus (1).

La parenté entre les deux groupes de récits semble hors de discussion. Sans doute pourrait-on observer que les thèmes communs ne sont guère originaux. Il est constant que le héros ou le dieu en lutte contre un monstre subisse d'abord une défaite ou une mutilation avant de prendre sa revanche, aidé le plus souvent par plus petit que soi. Le motif de l'animal glouton qui ne peut regagner sa tanière appartient à bien des folklores. Quant à la mutilation, on en trouverait aisément aussi des répliques. Dans la mythologie celtique, à la veille de la bataille de Mag Tured, la Morrigân apporte son concours au Dagda en privant le chef ennemi « du sang de son cœur et des rognons de sa valeur » (2). Dans la *Völundarkvida* scandinave, un roi cruel coupe les tendons des genoux au forgeron magicien Völund et relègue dans une île ; mais Völund réussira à prendre sa

(1) Pour le mythe d'Illuyanka, nous suivons les traductions données par L. DELAPORTE, *Les Hittites*, 250 sq. — OPPIEN, *l. c.* ; Ps.-APD., *Bibl.*, I, 6, 3 ; NONNOS, *Dion.*, I, dans son ensemble, et surtout v. 510-512 ; PISANDRE, fr. 21 (éd. DIDOT d'HÉSIODE, *in fine*).

(2) M. L. SJOESTEDT, *Dieux et héros des Celtes*, 45.

revanche et, s'il ne recouvre pas l'usage de ses jambes, du moins se forge-t-il un vêtement volant qui supplée à son infirmité (1).

Les rencontres entre le mythe grec et le mythe hittite pourraient donc être fortuites ou s'expliquer par une commune ascendance indo-européenne. L'hypothèse paraît pourtant devoir être écartée pour une double raison : le mythe grec est localisé à proximité immédiate de l'ancien domaine hittite et la double correspondance constatée entre les deux groupes de récits ne peut être l'effet d'un simple hasard. Mais, une fois encore, il faut se demander à quel moment s'est produit l'emprunt. Les diverses variantes grecques comportent un élément commun qui fait défaut dans les récits hittites. Le dieu subalterne qui reprend à Typhon les nerfs de Zeus est appelé Hermès ou Égipan (Ps.-Apd.), Pan (Oppien) ou Cadmos, ce dernier utilisant la flûte de Pan (Pisandre de Laranda et Nonnos). Des textes épigraphiques de l'époque impériale confirment l'existence à Corycos d'un culte de Ζεὺς Κωρύκιος 'Επινείκιος Τροπαιοῦχος, auquel étaient associés Hermès et Pan (2). Or ces deux divinités n'interviennent ailleurs dans l'histoire de Typhon qu'à l'occasion de la fuite des dieux en Égypte. Divers témoins tardifs (3) permettent de reconstruire une version « astronomique » dont voici la teneur : Typhée, installé dans le Taurus, terrorise les dieux qui vivent en Égypte (ou qui s'y sont réfugiés). Les Immortels tiennent un conseil de guerre pour organiser la résistance : Pan leur conseille de se changer en animaux en attendant le jour de la revanche. Les dieux se rangent à son avis et circulent dès lors devant Typhon sans être reconnus. Enfin, quand ils eurent infligé à Typhon son châtiment, sans bataille (les textes sont très vagues : seul Hygin, fab. 196, fait intervenir la foudre de Zeus), les dieux — ou Zeus — qui avaient admiré le stratagème de Pan, en perpétuèrent le souvenir en plaçant le Capricorne parmi les astres (Pan s'était en effet métamorphosé en chèvre) ; ils donnèrent à leur sauveur le nom d'Égipan et fondèrent la ville de Panopolis. Donc, dans cette version aussi, Pan apparaît

(1) F. Wagner, *Poèmes mythol. de l'Edda*, 225 sqq.

(2) E. L. Hicks, Inscr. from West. Cilicia, nos 24 et 26, dans *Journ. of Hell. Stud.*, XII, 1891, 240 sqq. ; cf. Keil-Wilhelm, *M. A. M. A.*, III, 214 (et pl. 51 sq., fig. 163 sqq.). Voici la traduction de l'inscription no 24 : « Dans les vallons, les forêts et les bois, avant de pénétrer dans le vaste enfoncement, au sein de la Terre, à Arimes, là où se perdent les flots sombres de l'Aous mugissant, nous avons dressé les statues d'Hermès et de Pan, ô Zeus de Paphos ! »

(3) Nigidius, dans schol. *ad Arat. lat.*, 407 ; Ampelius, *Liber mem.*, 2 ; Hygin, *Fab.* 196 ; id., *Astron.*, II, 28 ; Dositheos (dans Schmidt, *Hygini fab.*, LX).

comme le sauveur des dieux. Mais il y a plus. Si les textes précédents ne disent pas comment fut assurée la victoire, Plutarque *(De Iside*, 55) rapporte que, selon la mythologie égyptienne, Hermès-Thoth ôta à Typhée ses nerfs pour en faire les cordes de sa lyre : le détail se retrouve exactement chez Nonnos de Panopolis, mais il est rapporté à Cadmos. Le thème de la mutilation du dieu est lui-même familier à l'Égypte : Seth arrache l'œil d'Horus et c'est souvent Thoth-Hermès qui restitue son bien à Horus. Il faut ajouter que Seth prend parfois la forme du crocodile et qu'il est pris dans un filet comme dans la variante précitée au récit d'Oppien (cf. Roscher, *Jahrbb. f. Phil. u. Paed.*, 1895, 341).

Que faut-il en conclure ? Que les motifs hittites ont pénétré dans la légende grecque tardivement, à l'époque hellénistique, par l'intermédiaire de récits influencés par l'Égypte. Seth et ses adversaires Hermès et Pan (Thoth et Min) s'interposent entre Illuyanka et Typhon. Oppien se fait l'interprète d'une tradition locale que la littérature ignorait avant lui. Nonnos combine une tradition panopolitaine à la version asiatique lue chez Pisandre de Laranda. La version astronomique est proche des *Catastérismes* d'Ératosthène (où Pan est également le sauveur des dieux dans la Titanomachie). Enfin le récit de la *Bibliothèque* est également récent : on y relève des termes rares qui paraissent pris à la poésie alexandrine (ἐξέδρασσε ζάλην), et, dans son ensemble, il se présente comme un roman syncrétiste à épisodes (Cilicie, Égypte, Casios, Corycos, Nysa, la Thrace et l'Hémos, la Sicile) où l'auteur a eu le souci de rassembler le plus grand nombre possible de variantes locales.

C) *La geste d'Ullikummi*

La geste d'Ullikummi pose un problème très différent et permet d'aborder la question des origines même de Typhée.

Voici les grandes lignes du récit. Kumarbi, le Cronos hurrite, a été supplanté par son fils Tešub. Il médite de lui susciter un adversaire et s'en va au bord de la mer féconder un énorme rocher. Un enfant naît de cette union : Kumarbi le nomme Ullikummi et il formule le vœu suivant : « Qu'il s'élève en hauteur vers le ciel (ou : qu'il s'élève vers le ciel pour avoir la souveraineté [trad. Otten]), qu'il détruise Kummiya, la bonne ville ; qu'il abatte Tešub et l'écrase comme un homme, qu'il le foule aux pieds. Que Tašmišu, il le brise comme un roseau. Qu'il disperse tous les dieux du haut du ciel comme des oiseaux et qu'il réduise en miettes leurs écuelles vides » (trad. Laroche).

Après quoi, l'enfant, dont le corps est en roche volcanique (diorite ?), est caché dans la mer, sur l'épaule droite de l'Atlas hurrite, Upelluri, afin d'échapper aux regards du Soleil, de la Lune et de Tešub. Mais Ullikummi grandit chaque jour d'une aune ; au bout de quinze jours, il se dresse comme un pilier dans la mer qui ne lui vient plus désormais qu'à la ceinture ; il atteint les temples du ciel et la maison de (?). Le Soleil le découvre alors et avertit Tešub. Celui-ci, en compagnie d'Ishtar, monte sur le Casios pour contempler le monstre. Il s'épouvante. Ishtar le réconforte et tente, comme dans la légende du dragon Ḫedammu, de charmer Ullikummi par la musique ; mais celui-ci est aveugle et sourd..., comme une pierre. La terreur s'empare des dieux ; Tešub, sur son char de combat, engage sur le bord de la mer une première bataille qui se solde par un échec. Ullikummi s'avance vers Kummiya qu'il couvre de son ombre. Après plusieurs épisodes dont le texte est très mutilé, les dieux doivent recourir à la magie d'Ea : celui-ci prend l'outil, détenu par les dieux primordiaux, qui avait servi à séparer le ciel de la terre, et, grâce à lui, il tranche la base d'Ullikummi. Le monstre est désormais privé de sa force ; sur le conseil d'Ea, Tešub recommence le combat et foudroie son adversaire.

Ce récit suggère d'abord divers rapprochements de détail : les dieux chassés du ciel comme des oiseaux (cf. la fuite des dieux en Égypte, et notamment Nonnos, I, 142 ; II, 167, 705, où, contrairement à la tradition courante, les dieux se changent en oiseaux), la mer qui ne recouvre Ullikummi que jusqu'à la ceinture (Nonnos, I, 263-265), la tentative pour charmer le monstre par la musique (épisode de Cadmos chez Nonnos), la défaite initiale de Tešub et le recours sinon à une ruse, du moins à la magie ; la mutilation d'Ullikummi avec la *harpé*. D'autres analogies seront signalées plus loin. Ce qui frappe surtout, c'est que les deux mythes occupent la même place et ont la même fonction dans la théogonie hurrite et dans celle d'Hésiode. Le monstre apparaît après la victoire de Tešub-Zeus sur Kumarbi-Cronos, afin de détrôner le nouveau roi. Dans l'épopée hurrite, c'est Kumarbi lui-même qui suscite son champion ; dans la *Théogonie*, c'est Gaia, irritée de la défaite des Titans, et selon d'autres textes, souvent tardifs, il est vrai, Typhon se donne clairement pour le vengeur de Cronos.

Mais il faut se demander si l'épisode de Typhée est ancien dans la *Théogonie*. Beaucoup d'hellénistes le contestent, récemment encore, par exemple, F. Worms (*Hermes*, 1953, 29). Il serait trop long d'entreprendre une discussion détaillée. Les

tenants de l'interpolation allèguent des arguments linguistiques (emploi de termes non « hésiodiques », nombreuses imitations de la Titanomachie) qui demeurent subjectifs ; ils font état aussi de contradictions : le monstre se nomme Typhaôn au v. 306, Typhôeus dans l' « interpolation » (v. 821, 869) sans qu'il y ait nécessité métrique ; Gaia, qui partout ailleurs soutient la cause de Zeus, est ici son adversaire. P. Mazon ajoute encore : « Typhée n'attaque même pas Zeus : il vient au jour et Zeus aussitôt sent son trône en danger et lance la foudre. Sans cette prompte défense, le monstre « eût commandé aux hommes et aux dieux » : pourquoi ? » L'histoire d'Ullikummi permet de comprendre maintenant cet apparent illogisme : on devine que si le monstre avait pu grandir assez, il aurait été invincible ; mais Zeus a su l'apercevoir assez tôt (ὀξὺ νόησε), ce qui fait songer à la scène de Tešub sur le Casios. Tout bien pesé cependant, les arguments en faveur de l'interpolation paraissent prépondérants. On a vu que la description de Typhée est confuse et inexacte ; surtout l'épisode occupe une place anormale : après la victoire de Zeus sur les Titans, on trouve une longue digression sur le Tartare, faite de pièces et de morceaux ; puis le combat contre Typhée étroitement rattaché à la Titanomachie ; après quoi le poète poursuit, en paraissant ignorer Typhée : « lorsque les dieux bienheureux eurent achevé leur tâche et réglé par la force leur conflit d'honneurs *avec les Titans*, sur le conseil de la Terre, etc. ». Au demeurant, ce problème critique est assez secondaire. L'insertion, si insertion il y a, est ancienne : F. Dornseiff et F. Worms optent pour la seconde moitié du VIIe siècle (1), et la *Théogonie*, dans son état actuel, fournit la chronologie qui demeurera traditionnelle, avec cette seule réserve qu'on ajoutera plus tard la Gigantomachie après la Titanomachie.

Une autre considération a beaucoup plus de poids. Il existe une tradition concurrente qui ne prévaudra pas, mais peut-être aussi ancienne que celle de la *Théogonie.* C'est la version dite de Stésichore, qu'on connaît par la *Suite pythique* (déb. du VIe siècle), par une scholie à *Il.*, II, 783, et par quelques fragments de Stésichore. La scholie donne une variante évoluée, qui comporte néanmoins des détails archaïques. Héra se brouille avec Zeus, soit parce que celui-ci a engendré Athéna (*S.P.* ; Stésichore avait écrit une naissance d'Athéna), soit parce que Gaia était venue se plaindre auprès d'elle de la mort des Géants (motivation tardive due à la scholie). Elle invoque les Titans pour leur

(1) F. Dornseiff, *Arch. Mythenerz.*, 23 ; F. Worms, *Hermes*, 1953, 39-40.

demander un fils capable de détrôner son père, puis devient enceinte mystérieusement en frappant la terre du plat de la main (*S.P.* ; chez Stésichore, Typhée est fils d'Héra) ; selon la scholie, Héra reçoit de Cronos deux œufs enduits de sa semence et les dépose dans la terre. Ici la variante rappelle clairement l'histoire d'Ullikummi. La suite du récit devient lacunaire : dans *S.P.*, Héra confie Typhée à Delphyné qui habite Pythô ; d'après la scholie, Typhée naît en Cilicie, ce qui ramène à la version d'Eschyle et de Pindare. Typhée prend donc place ici dans un contexte mythique nouveau : il reste l'adversaire tard venu de Zeus et il est même plus étroitement lié à Cronos que dans le texte « hésiodique » ; mais il n'appartient plus à la théogonie. Ainsi tombe l'un des arguments majeurs pour tirer Typhée d'Ullikummi.

A cela il faut ajouter qu'il n'y a aucun point commun entre ces deux êtres. Ullikummi est une masse de pierre, sourde et aveugle, redoutable seulement par l'énormité de sa masse. Il est à proprement parler, comme le Vṛtra de l'Inde, le symbole de la *Résistance* passive ; c'est une force d'inertie, l'*Obstacle* (1). On pourrait instituer des comparaisons avec d'autres monstres-rochers, comme Hrungnir à la tête de pierre que dompte Thor dans l'*Edda* (2). Typhée est d'un type tout différent. Son énormité seule rappelle celle d'Ullikummi. A la fois anthropomorphe et thériomorphe, il est une force essentiellement offensive : il crache le feu, lance des rocs incandescents, combat avec cent têtes de dragons. Il faut même encore accentuer la différence. Le type habituel de Typhée, qui vient de l'Orient, comme on a vu, est concurrencé par un autre, qui paraît être une survivance. Euripide, *Hér.*, 1271, parle d'un Typhée à trois corps ; et, si le fameux tricéphale de l'Acropole est difficile à identifier (3), une coupe à figures noires de Florence (550-530) représente un Typhon à torse humain unique, doté de six jambes anguipèdes et brandissant deux foudres et une torche (4). En outre, dans le catalogue hésiodique des monstres, Cétô, mère d'Échidna, l'épouse de Typhaôn, engendre les trois Grées, les trois Gor-

(1) Cf. L. Renou, *Vṛtra et Vṛthragna* (1934) ; id., *Poésie relig. de l'Inde antique*, 54-58.

(2) G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, 29. Je n'ai pu me procurer K. Wais, *Ulikummi, Hrungnir, Armilus und Verwandtes*, Edda, Skalden, 211-261, 324-361.

(3) Récemment F. Brommer, *Marb. Winckelm.-progr.* (1947), a opté pour Typhon.

(4) Th. Wiegand, *Arch. Poros-archit.*, 77, fig. 84 ; J. D. Beazley, *Metr. Mus. Stud.*, V, 1, 1934, 98, n. 20.

gones ; Chrysaor, fils de Méduse, donne naissance au triple Géryon. Échidna et Typhaôn engendrent Cerbère (aux cinquante têtes chez Hésiode, mais plus souvent tricéphale) et Orthros, chien de Géryon, à qui les monuments figurés donnent aussi trois têtes. Hésiode souligne enfin que la Chimère, autre rejeton de Typhaôn, a trois têtes.

Le Tricéphale appartient à la mythologie indo-européenne comme le Monstre-Obstacle : citons par exemple Aži Dahāka, victime de Thraêtaona dans l'*Avesta*, et Viçparûpa, adversaire de Trita Āptya, puis d'Indra, tout comme Vṛtra. Les deux types ont parfois interféré. Viçparûpa s'efface devant Vṛtra ; Hrungnir a un cœur à trois cornes ; Usener avait proposé, non sans quelque apparence de raison, de rapprocher les noms de Vṛtra et d'Orthros (1). Une pareille contamination paraît s'être également produite dans le personnage de Typhée. Si l'on cherche à réunir les fils épars qu'on a tenté de débrouiller, voici comment on pourrait retracer l'histoire du mythe.

CONCLUSION : ORIGINE ORIENTALE OU INFLUENCES ORIENTALES ?

Les Grecs ont hérité des Indo-Européens un monstre tricéphale contre lequel luttait Zeus dans une contrée mythique, le pays des Arimes. Il s'agit là d'un exploit isolé, comme il l'est encore dans l'*Iliade*. Le personnage de Typhée s'insère ensuite dans de vastes ensembles mythiques : d'une part la théogonie, d'autre part la brouille d'Héra et de Zeus consécutive à la naissance d'Athéna. Cette inclusion se produit au moment où pénètrent les influences orientales, pendant le VIIe siècle. Les Grecs connaissent alors une théogonie qui dérive en droiture de la théogonie hurrite, sans doute par l'intermédiaire des Phéniciens. C'est à ce moment que Typhée et Ullikummi sont mis en confrontation. De même que Viçparûpa cède la place à Vṛtra, les Grecs, tout en adoptant les grandes lignes de la théogonie orientale, substituent leur Typhée à Ullikummi. Mais naturellement ils gardent plusieurs traits de ce dernier : ce qui explique que même la version non théogonique (dite de Stésichore) en conserve le souvenir. Il faut d'ailleurs observer que l'influence exercée par le mythe d'Ullikummi ne se limite pas à Typhée. On a vu que la force du monstre hurrite réside dans la rapidité de sa croissance, thème qui survit obscurément dans l'interpolation de la *Théo-*

(1) USENER, *Kl. Schriften*, IV, 337.

gonie (1). Mais le parallèle grec le plus exact est fourni par l'histoire des Aloades : « Jamais la terre aux blés n'avait encore nourri des hommes aussi grands... A neuf ans, ils avaient jusqu'à neuf coudées de largeur et, de haut, ils atteignaient neuf brasses (2) ; ils menaçaient les dieux de porter leur assaut et leurs cris dans l'Olympe : pour monter jusqu'au ciel, ils voulaient entasser sur l'Olympe l'Ossa, et sur l'Ossa le Pélion aux bois tremblants ; et ils auraient sans doute réussi, *s'ils avaient atteint l'âge d'homme* (3). » Ici encore une contamination s'est produite entre le thème (indo-européen ?) des deux jumeaux (cf. Sundas et Upasundas) et celui du pilier qui monte jusqu'au ciel (figuré par la taille toujours croissante des Aloades et aussi par l'entassement des montagnes).

Le même courant orientalisant qui a révélé la théogonie hurrite s'est exercé aussi sur l'art. Le dieu-serpent des cylindres babyloniens est adopté comme motif décoratif et apotropaïque, puis se spécialise pour symboliser Typhée, en place de l'ancien tricéphale. La chronologie sur ce point est mal assurée : les monuments figurés invitent à dater cette évolution des premières années du VIe siècle ; mais on peut hésiter à adopter une date aussi basse pour l'interpolation hésiodique. Peut-être les poètes ont-ils précédé les peintres de quelques dizaines d'années.

On peut dire en gros que les VIe et Ve siècles furent la période des localisations géographiques. Après avoir d'abord cherché les sièges de Typhée en Grèce propre, en Béotie et à Delphes, les Grecs l'installèrent en terre asiatique en raison des liens qui l'unissaient dorénavant à l'Orient. Le belvédère du Casios, connu par la geste d'Ullikummi, l'antre de Corycos, déjà hanté sans doute par un monstre aquatique, ont tout naturellement retenu l'attention. Des homonymies telles que Typhon-Ṣaphon, ou Arimoi-Aramaioi sont alors intervenues ; les tendances syncrétistes, toujours actives en Orient, enrichissent la figure de Typhée et le mettent en contact avec Aliyan Ba'al, Léviathan et d'autres, souvent grâce à l'intermédiaire du Seth égyptien. Cet enrichissement se prolongera à travers toute l'histoire hellénique. Des éléments mythiques très anciens font soudain leur apparition dans la littérature grecque jusqu'au temps de Nonnos ;

(1) Cf. ci-dessus, p. 33.
(2) Le v. 312 (« de largeur... brasses ») est considéré comme interpolé par Van Leeuwen qui note : « Versus insulsissimus : quis enim hominis latitudinem indicat ? » Or ce détail est très archaïque ; les textes orientaux se plaisent à accumuler les chiffres quand ils décrivent des monstres : cf. par ex. l'évocation du serpent Tamtu (fragment traduit par WARD, *Seal Cylinders*, 197 sqq.).
(3) *Od.*, XI, 311 sqq.

il ne faut pas croire qu'ils se soient conservés jusque-là dans les œuvres littéraires grecques aujourd'hui perdues : ce sont des traditions locales, souvent orales, et non helléniques, qui se sont perpétuées jusqu'à ce qu'un auteur, qui est parfois né dans le pays comme Oppien, les recueille et leur donne leur expression littéraire. Ce tableau est incomplet. Il ne tient pas compte d'une autre localisation asiatique importante, la Méonie Brûlée. Si nous avons raison de penser qu'Homère en avait déjà quelque idée en évoquant ses Arimes, elle serait plus ancienne que la localisation syro-cilicienne, et plus importante, puisque Typhée y apparaît alors comme le démon des forces malignes du feu. A-t-il existé là un démon pareil à Humbaba à propos duquel l'*Épopée de Gilgamesh* écrit : « Son cri est la tempête, sa bouche vomit le feu, son souffle est mortel ? » On a parfois proposé de placer l'ancien domaine de Humbaba en Asie Mineure, non en Méonie, il est vrai, mais sur le mont Argée en Cappadoce. Quoi qu'il en soit, Typhée a dû se trouver en contact avec des démons du feu naturel dans la Katakékauméné et nous sommes loin de connaître encore toutes les influences orientales qui ont contribué à la formation du mythe.

On n'est donc pas en droit, semble-t-il, de parler d'une *origine orientale* de Typhée. Les Grecs possèdent un patrimoine indo-européen, difficile à discerner, parce qu'il a été oblitéré par des apports de toute origine et que les Grecs l'ont eux-mêmes profondément transformé. C'est une tâche délicate de faire le départ entre les éléments constitutifs d'un mythe grec. Beaucoup de motifs peuvent *a priori* être considérés indifféremment comme hérités ou empruntés. Dans certains cas favorables, un choix est possible, par exemple quand on compare Typhée à Illuyanka. Ce travail de discrimination pourra être entrepris avec succès à mesure que les mythologies orientales seront mieux connues. Dans le cas de Typhée, en dépit d'apparences contraires, le substrat indo-européen existe ; mais il a été rapidement submergé par les apports de l'Orient. Mais, et c'est la seconde conclusion que nous voudrions formuler, ces influences ne se sont pas manifestées d'un seul coup, pendant la période de formation du mythe. En fait celui-ci n'a cessé d'évoluer et de s'enrichir : il a fallu des siècles pour que Typhée s'assimile tous les éléments étrangers qu'on constate dans sa légende : le mythe d'Illuyanka, par exemple, n'agit qu'à l'époque hellénistique, alors que Typhée et Ullikummi entrent en relation dès le VIIe siècle.

III

DIE GRIECHISCHEN THEOGONIEN UND DER ORIENT

von HANS SCHWABL
(Wien)

Theogonische Traditionen sind von einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung für die geistige Welt der Griechen. Wir fassen in ihnen eine Vorstufe der ersten philosophischen Systeme (1). Darüber hinaus bleiben Motive aus Theogonien vielfach wirksam, bis im späten Altertum, im System der Neuplatoniker, die Sukzession der Götter mit der Abfolge der Hypostasen in eins zusammenfällt.

Dagegen steht die Frage nach den Voraussetzungen der theogonischen Vorstellungen der Griechen, und diese Frage ist, genau genommen, mit dem Problem der Ausbildung des Göttersystems, des Pantheons, eng verbunden. Zur Beantwortung oder, vorsichtiger ausgedrückt, Skizzierung dieses Problems sind neue und überraschende Funde, die uns die orientalistische Forschung geschenkt hat, von ganz entscheidender Bedeutung geworden (2). Hesiod, der für uns in erster Linie die griechische

(1) Vgl. U. HÖLSCHER, Anaximander und die Anfänge der griech. Philosophie, *Hermes*, 81 (1953), 257-385, eine für die Vorformen der philosophischen Kosmogonie wichtige Arbeit, in der allerdings die Genese der griechischen Philosophie doch wohl zu einseitig unter dem Aspekt der geistigen Auseinandersetzung der Griechen mit dem Orient gesehen ist. — H. DILLER, Hesiod und die Anfänge der griech. Philosophie, *Antike und Abendland*, 2 (1946), 140. Verf., Zur « Theogonie » bei Parmenides und Empedokles, *Wiener Studien*, 70 (1957), 278.

(2) Die churritischen Kumarbimythen : H. G. GÜTERBOCK, *Kumarbi* (1946). P. MERIGGI, *Athenaeum*, N. S., 31 (1953), 101 (Text, ital. Übers. u. Komm. des Mythos vom Königtum im Himmel und des Mythos vom Himmelskönigtum des Gottes Lama nach der Publikation von Güterbock und den Ergänzungen von H. OTTEN, *Mythen vom Gotte Kumarbi*, Neue Fragmente, Veröff. Nr. 3, Instit. f. Orientforschung, Berlin, 1950). GÜTERBOCK, The Song of Ullikummi (1952 ; aus *Journ. Cun. St.*, 5, 135 u. 6, S. 8), wo jeweils weitere Literatur zu finden ist. Für das Phönizische : EISSFELDT, *Sanchun-*

Theogonie repräsentiert, hat einen Hintergrund bekommen, der auch dann nicht mehr ignoriert werden kann, wenn man die m. E. zwingenden Parallelen aus dem Bereich der altorientalischen Kulturen, nicht in ihrem ganzen Gewicht anzuerkennen vermag, wie dies etwa in einer Stellungnahme Nilssons zum Ausdruck kommt (1).

Es genügt für unseren Zweck zunächst, wenn an die Sukzession des Kumarbiepos, dessen Veröffentlichung den entscheidenden Anstoss gebracht hat, erinnert wird. Es handelt sich dabei, wie man weiss, um die hethitische Uebersetzung eines churritischen Gedichts aus den Archiven von Hattusas-Boghazköi, dessen Hauptinhalt offenbar die Geburt des Wettergotts und die Erringung des Himmelskönigtums durch ihn war. Die Abfolge der göttlichen Herrscher ist dort : zuerst Alalu, dem Anu « neun gezählte Jahre » dient, ihn dann aber entthront. Das wiederholt sich zwischen Anu und Kumarbi, der beim Kampfe Anu entmannt, indem er seine Geschlechtsteile abbeisst, so schwanger wird und den Wettergott gebiert, der der neue Himmelskönig sein wird. Aehnlich hat Philon von Byblos (2), den die hethitische Parallele zusammen mit den Funden von Ras Schamra in wesentlichen Punkten rehabilitiert hat, eine Abfolge von vier Gottheiten : Eliun = Hypsistos, « Uranos », El = Kronos, Demarus-Adodos (Hadad) (3) = Zeus mit Astarte. Die Vergleichbarkeit dieser zwei Traditionen liegt bei allen Unterschieden auf der Hand und wird durch Uebereinstimmungen in Einzelheiten über allen Zweifel erhoben (4).

Dazu stellt sich nun der griechische Sukzessionsmythos bei Hesiod : Uranos und Gaia, Entmannung des Uranos durch Kronos, Vertreibung des « früheren Götterkönigs » Kronos durch seinen Sohn Zeus. Auch hier gibt es über das Schematische der

jaton von Berut und Ilumilku von Ugarit (1952), wo frühere Arbeiten verzeichnet sind. Ausserdem *Syria*, 33 (1956), 88. *Wiener Studien*, 70 (1957), 94. R. Dussaud, Astarté, Pontos et Ba'al, *C. r. Acad. Inscr.*, 1947, 201.

(1) M. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, I², 515 f. Beziehungen zum Griechischen : Güterbock, *Kumarbi*, 100 ff., *Ullikummi*, 11. A. Lesky, *Anz. d. öst. Akad. Wien, phil.-hist.*, Kl. 87 (1950), 137 ff. *Eranos*, 1954, 8 ff. *Saeculum*, 6 (1955), 35 ff. U. Bianchi, Διὸς αἶσα (1953), 151 ff. Hölscher, *Hermes*, 1953, 391 f. A. Heubeck, *Gymnasium*, 1955, 508. P. Walcot, *Class. Quart*, 50 (1956), 198. Vgl. S. 56, Fn. 1.

(2) Eusebios, *Praep. ev.*, I, 10, 14 ff. Die Fragmente stehen bei Müller, *FHG*, III, 560. Clemen, *Die Phönikische Religion nach Philon von Byblos* (Mitteil. der Vorderas.-ägypt. Ges., 42, 3 [1939]).

(3) So nach einer alten Vermutung Gruppes (*Culte*, 358 ff.) Dussaud, a. O. 208. Eissfeldt, *Taautos u. Sanchunjaton* (S.-Ber. Akad. Berl., 1952, 1), 41, 1. *Wien. Stud.*, 70, S. 96.

(4) Vgl. S. 56, Fn.

Abfolge hinaus verbindende Einzelheiten, die einen Zusammenhang ausser Frage stellen (1). Freilich ist diese Sukzession nur dreigliedrig, und dies stellt, wie man immer betont hat, fürs erste einen wesentlichen Unterschied gegenüber dem churritischen und phönikischen Mythos dar.

Das Problem, das sich damit ergibt, hat zwei Seiten : erstens, kennt das Griechische wirklich nur die von Uranos ausgehende Sukzession, und zweitens, in enger Verbindung damit : was bedeuten die orientalischen Potenzen vor dem « Himmel » ?

Um zunächst mit dem Eindeutigen zu beginnen : Es gab im epischen Kyklos eine Titanomachie, die man etwa ins 7. Jhdt. setzen wird, von der wir aber leider sehr wenig wissen. Diese Titanomachie muss bis zu einem gewissen Grad auch Theogonie gewesen sein, wie denn das eine zum andern notwendigerweise dazugehört. Jedenfalls war aber in ihr Aither als erste Potenz angesetzt und Uranos von ihm abgeleitet (2).

Das zweite, das dazu aus dem Griechischen beizubringen ist, ist wichtiger, aber nicht ganz so eindeutig. Das älteste Stück griechischer theogonischer Tradition steht in Homers *Ilias* XIV, in der sogenannten Διὸς ἀπάτη. Dort erscheint Okeanos als Urpotenz, als « Ursprung aller Dinge » bzw. « Ursprung aller Götter », neben dem Tethys steht (3). Zu ihnen will Hera, wie sie in täuschender Absicht sagt, gehen, und sie erwähnt dabei, dass sie bei Okeanos und Tethys Aufnahme fand, als Zeus im Titanenkampf Kronos in die Tiefe bannte. Auf den Titanenkampf wird auch sonst bei Homer angespielt (4), so dass in allem Wesentlichen Uebereinstimmung mit Hesiod deutlich ist : Zeus ist der Sohn des Kronos, und Kronos ist von ihm zusammen mit den übrigen Titanen vertrieben, als deren Repräsentant auch noch Iapetos genannt wird. Die Titanen aber heissen an einer Stelle Uraniones (5), Söhne des Uranos, und damit ergibt sich eine Sukzession, die mit der hesiodischen übereinstimmt und nur in dem einen Punkte von ihm abweicht, der die Verschiedenheit der orientalischen Versionen charakterisierte, dass nämlich vor Uranos noch eine Potenz angesetzt war. Es muss freilich gesagt werden, dass diese Sukzession nur erschlossen ist, aber sie hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, da Okeanos

(1) Vgl. S. 56, Fn.
(2) Cramer, *Anecd. Oxon.*, I, p. 75 = Fr. 1 Kinkel = Fr. 2 Evelyn-White, bestätigt durch Philodem de piet. 137, 5, p. 61, Gomperz.
(3) *Il.*, XIV, 200 ff, 246, 301 ff.
(4) *Il.*, VIII, 479, XV, 225.
(5) *Il.*, V, 898, vgl. Ziegler, *Myth. Lex.*, VI, 106.

hier deutlich der orientalischen Konzeption der Urflut entspricht (1). Wir erinnern an Nammu bei den Sumerern, Apsu und Tiamat bei den Babyloniern, Nun (und Naunet) bei den Aegyptern.

Wir fanden also zwei Ableitungen des Uranos bei den Griechen : die eine sozusagen von oben, vom Aither, die andere von unten, aus der Urflut. Und zu diesem Befund stellt sich auch Hesiod selbst ein, der freilich eine andere Vorstellung vom Urzustand hat, aber der doch immerhin auch nicht wie das Handbuch der ps. apollodorischen Bibliotheke den Himmel als erstes ansetzt (2). Wie sagt er ? Zuerst wurde das Chaos, dann die Erde mit der Tiefe des Tartaros, und Eros, und damit beginnt die Entfaltung der Wesen der Welt, die Trennung der Weltteile, die Trennung von Himmel und Erde.

Demgegenüber die orientalische Sukzession : Eliun bei Philon, der « Höchste », der über Himmel und Erde steht, würde zu dem Gesagten sehr gut passen, wenn auch daneben das wohl gewiss sekundäre Motiv seines Todes durch wilde Tiere (das nicht durch den Euhemerismus erklärt werden kann, sondern eher Kontamination mit einer adonisartigen Gestalt nahelegt) und seine Verbindung mit Beruth (wenn diese die Baalat Beruth sein soll) ein Problem stellt, das mir zu lösen nicht zukommt. Das Kumarbi-epos zeigt deutlich die Rudimente einer kosmogonischen Vorstellung (3) : Alalu flieht vor Anu hinab auf die dunkle Erde, Anu (der Himmel) flieht in den Himmel vor Kumarbi. Damit wird die Erklärung Hehns (4) für den längst

(1) Anders, kaum richtig, urteilt Diller, *Ant. u. Abendl.*, 2, S. 145, 19. Früher liess man oft Okeanos einfach als Urvater den Uranos ersetzen ; dies aus der Vorstellung, dass die Potenzen vor Zeus und Kronos einem sekundären Spekulieren über Urpotenzen entspringen (z. B. Schmidt, *Myth. Lex.*, VI, 113, auch Pohlenz, *RE*, XI, 2005), man war sich also über das Alter der zugrundeliegenden Ideen nicht im klaren. Es gibt Indizien, dass Okeanos teilweise als Urvater der Titanen galt (so Platon, *Tim.*, 40 de, vgl. *Anm.*, 30), doch ist ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται m. E. eindeutig.

(2) Apoll., *Bibl.*, I, 1, 1. Hes., *Theog*,. 116 ff. Natürlich beginnt Hesiod den Herrschaftsmythos an sich erst mit Uranos, wenn man will sogar erst mit Kronos, da die Idee der πρότεροι θεοί im Griechischen letzlich doch ganz mit den Titanen als dem Göttergeschlecht unter Kronos (vgl. *Theog.*, 424-486) zusammenfällt, während die vor ihnen liegenden « Gottheiten » stark auf ihre Bedeutung als Weltpotenzen, Zeugungsgrund und Tummelplatz der zu ihnen gehörenden Wesen eingeschränkt sind. Signifikant dafür ist die « Inhaltsangabe », 104 ff. im Proömium der *Theog.*, wo θεοὶ καὶ γαῖα (108) die erste Göttergeneration bezeichnet, worauf sich der die Zeusgeneration bezeichnende V. 111 mit ἐκ τῶν zurückbezieht. Gegenüber allen Problemen dieser Art kommt es uns hier darauf an, dass erst mit der Erkenntnis der kosmogonischen Elemente im Sukzessionsmythos die voruranischen Gottheiten ihre Erklärung finden.

(3) Hölscher, *Hermes*, 81 (1953), 403.

(4) Gottesidee 20, angeführt von Deimel, *Pantheon Babylon.*, nr. 65.

bekannten Alala in Listen der Väter und Mütter des Anu durchaus wahrscheinlich : es ist A.la.la « Wasserflut » (Bildung wie A.gal. gal.). Dass in jenen Listen auch An.ki (zusammen mit aus dem Enuma Elisch bekannten voruranischen Potenzen wie An.schar, Ki.schar) steht, sei nur deshalb erwähnt, weil « Himmel-Erde », die Einheit von Himmel und Erde, auch im Griechischen wie überall, wo ein entwickelter Typus der Himmel-Erde-Trennung vorkommt, eine grosse Rolle spielt.

Für das Griechische ist damit gewonnen, dass Hesiod hinsichtlich der ersten Potenz zwar nicht direkt, aber typologisch entspricht. Damit entfallen alle Deutungsversuche, die den Sukzessionsmythos als etwas Selbständiges bei ihm neben das kosmogonische Element getreten sein lassen wollen. In Wirklichkeit ist der Zusammenhang bei ihm vollkommen organisch, während zumindest im churritischen Mythos kaum mehr verstandenes und vom ursprünglichen Sinnbezug abgelöstes Traditionsgut vorliegt (1).

Jedenfalls basiert der Sukzessionsmythos in seinen ersten Potenzen auf einer kosmogonischen Vorstellung. Die Bestätigung dafür liefert auch das Aegyptische (2) : die Sukzession der Könige ist dort Re, Schu, Geb, Osiris. Dabei ist zu beachten, dass Re seiner Natur als Urgott gemäss eng mit der Urflut (Nun) bzw. dem daraus aufsteigenden Urhügel (Tatenen) verbunden ist, dass seine Abdankung mit der Trennung von Himmel und Erde verbunden wird, indem ihn Nut (Himmel) gestützt von Schu (Luft) hochhebt, und dass diese Herrschaftsverhältnisse den Verhältnissen der *Theogonie* ziemlich genau entsprechen. Schliesslich sei auch an die Sukzession des Enuma Elisch erinnert, wo zunächst die Urpotenzen sich entfalten, dann Anu, Ea und schliesslich Marduk entstehen.

Wir fassen also hier im gesamten orientalischen Bereich einen kosmogonischen Mythos, der zugleich ein Mythos von der Abfolge der göttlichen Herrschaften sein konnte, und stellen fest, dass dieser Mythos, d.h. dieselbe Grundstruktur dieses Mythos, auch in Griechenland, und zwar, wie Hesiod und Homer zusammen mit späteren Theogonikern zeigen, auf breiter Basis bekannt war (3). Dass diese Gemeinsamkeit nicht zufällig ist,

(1) Vgl. auch Apsu (in der Form Abzuwa) als Stadt des Ea (GÜTERBOCK, *Kumarbi*, S. 43 u. 98).
(2) Belege bei VANDIER, *La religion égyptienne* (1949), 38 f.
(3) Es sei noch auf Musaios und Akusilaos verwiesen. Für mehr Einzelheiten, überhaupt zur Ergänzung der hier gegebenen Demonstrations, vgl. den Art. « Weltschöpfung », *RE*, Suppl. Bd. IX, Sp. 1-142.

liegt auf der Hand, doch ergeben sich gegenüber diesem Befund mehrere Erklärungsmöglichkeiten. 1) Dieser Mythos ist auch in Griechemland altererbt, d.h. vorgriechisch und gehört dem « mediterranen » Element an ; 2) er ist relativ junger Import, am ehesten also von den Phöniziern vermittelt. Gegenüber diesen zwei Möglichkeiten, die vertreten worden sind (1), wird eine Art Mittelstellung ratsam sein. Im einen Fall will bedacht sein, dass auch das mediterrane Element keineswegs von orientalischem Kulturgut unabhangig gedacht werden kann, wobei freilich erneute Einflüsse jeweils auch erneute Annäherung bedingen mussten. Im anderen Fall, dem der Uebernahme etwa von den Phöniziern also, gilt es sich klarzumachen, dass auch im ägäischen Bereich kosmogonische Vorstellungen vorhanden gewesen sein müssen, die dem eingeführten Mythos in gewisser Weise entgegenkamen. Die beiden vermittelnden Wege berühren sich also aufs engste und sind voneinander nur durch den Ausgangspunkt des Blickwinkels verschieden.

Um ein Urteil zu ermöglichen, müssen die Einzelmotive untersucht werden. Da ist zunächst die Vorstellung der Trennung von Himmel und Erde, die bei der hesiodischen Erzählung von der Entmannung des Uranos deutlich zugrunde liegt. Das ist nach gründlichen Untersuchungen besonders von K. Marót (2), W. Staudacher (3) und F. K. Numazawa (4) heute gesichert. Vergleicht man den Zusammenhang bei Hesiod und bei Philon, so wird deutlich, dass Hesiod eine viel einfachere und ursprünglichere Version bietet. Zwar ist allem Anschein nach auch bei Philon die Trennung von Himmel und Erde im Hintergrund des Mythos, worauf allein schon die Bezeichnung des « Himmels » als « Epigeios-Autochthon » (5) führen könnte, doch ist der Kampf zwischen ihm und El in einer Weise ausgeführt, die deutlich macht, dass dieser « Himmel » mehr ist als das den Himmel bezeichnende Götterwesen, dass dieser « Uranos » eine Vorgeschichte hat, die im Griechischen ganz fehlt. Man wird

(1) Ad 1 : Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde* (1942). Ad 2 : Die Neueren, wobei die Priorität zwischen Churritern (Güterbock) und Phöniziern (Dussaud, *Ann. Inst. de Philol. et d'Histoire Or. et Slav.*, 9. 1949 = *Mél. Grégoire*, I, 227 ff. Eissfeldt, *Taautos*, S. 64) strittig ist.

(2) *Stud. e Mat. Stor. Rel.*, VIII (1932), 48 ff. *Acta Antiqua Hungarica*, I (1951), 35 ff.

(3) Vgl. *Anm.*, 18.

(4) *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (1946). Vgl. auch *Scientia*, 47 (1953), 28 ff.

(5) Kaum liegt ein Doppelname zugrunde, sondern zweifache Übersetzung eines dem Philon in seinem Sinn nicht mehr durchsichtigen Worts. Vor allem vor der Trennung ist der Himmel « auf der Erde ». Vgl. auch Dussaud *(loc. cit.)*, S. 204 f., 223 f.

deshalb, auch wegen der weltweiten Verbreitung des Himmel-Erde-Trennungsmythos, annehmen dürfen, dass die Griechen die Trennung von Himmel und Erde schon lange kannten, als sie mit der spezifischen Form des Sukzessionsmythos, wie ihn Philon und das Kumarbiepos zeigen, bekannt wurden. Denn es scheint mir letzlich ausser Zweifel, dass sowohl das ganze System bei Hesiod als auch wesentliche Einzelheiten desselben ohne Entlehnungen aus dem Orient nicht denkbar sind. Freilich wird man hierbei wieder vorsichtig sein müssen und sich diese Entlehnung nicht zu einfach vorstellen.

Betrachten wir die ersten Wesen nach Himmel und Erde bei Hesiod (1). Es entstehen die Titanen, die Kyklopen und die Hundertarmigen. Die beiden Riesengeschlechter können ausser Betracht bleiben. Die Titanen sind eine, wie es zunächst scheint, eigentümlich zusammengewürfelte Gruppe, die sich allerdings noch einigermassen verstehen lässt. Da sind Okeanos und Tethys, ein Paar, das wir als das Urpaar schlechthin aus Homer kennengelernt haben ; ihre Wichtigkeit ist hier dadurch unterstrichen, dass sie, gewissermassen als Hauptpaar, die ganze Gruppe umrahmen (133, 136). Nur Kronos als der eigentliche Akteur im Folgenden steht ausserhalb. Als Ganzes treten die Titanen zweimal in Erscheinung, bei der Himmel-Erde-Trennung und im Titanenkampf (2). Diese beiden Funktionen stehen allerdings nicht auf derselben Ebene, und es genügt ein kurzer Blick auf die Titanenliste, um festzustellen, dass die Titanen dieser Liste mit dem Titanenkampf, so wie er bei Hesiod erzählt wird, anscheinend herzlich wenig zu tun haben. Diesen Umstand aufzuklären, muss uns zunächst obliegen.

Die Gestalten der Titanenliste sind etwa Wesen folgender Art : 1) die beiden Potenzen des Ringmeers (Okeanos und Tethys) ; 2) Eponyme, sicher Iapetos (der vom biblischen Japhet nicht getrennt werden kann), möglicherweise Koios ; 3) grobgesprochen « Lichtpotenzen » (3), zu denen in gewissem Sinne als Himmel-Erde-Trenner auch Kronos und Rhea und damit auch die eponymischen Urwesen gezählt werden können, für die diese Erklärung übrigens auch durch die von ihnen abstammende Nachkommenschaft deutlich gemacht werden kann (4). Die

(1) *Theog.*, 133 ff.
(2) 154 ff., 629 ff.
(3) Vgl. auch Kretschmer, *Glotta*, 14 (1925), 309 f.
(4) Atlas, Träger und Trenner von Himmel und Erde, als Sohn des Iapetos (509, 517 ff., 746 f.). Zum Atlasproblem in Zusammenhang mit dem Riesen Upelluri des Ulikummiliedes : Lesky, *Anz. öst. Ak.*, 1950, 148 ff. Zum Epitheton ὀλοόφρων als Rudiment eines Himmel-Erde-Trennungsmythos Marót,

buntgewürfelte Gruppe erklärt sich also weitgehend durch die Himmel-Erde-Trennung, mit der ja das Licht entsteht. Mit dem Titanenkampf aber hat, wie es scheint, diese Liste nichts zu tun, und die Anonymität der zwei Götterheere in der hesiodischen Titanomachie stützt den Eindruck, dass die Titanen als Gruppe hier und dort zwei verschiedene Traditionen als Basis haben (1). Immerhin aber schaffen Kronos und auch Iapetos eine Klammer, und es gibt einen Umstand, der zu denken gibt : das sind die Ehen des Zeus mit titanischen Göttinnen am Ende des Kampfes (2). Dieser Umstand ist bei Hesiod nicht motiviert, es genügt, dass in den Ehen des Zeus das Wesen seiner Herrschaft zum Ausdruck kommt und sich entfaltet, und die Entfaltung des Wesens des Weltherrschers ist in vielen Einzelheiten wahrhaft schön und gross. Indes gibt es dazu eine Parallele bei Philon, die festgehalten zu werden verdient : als Kronos Uranos vertrieben hat, schickt dieser gegen ihn seine Töchter aus, die sich aber El-Kronos alle verbindet ; darunter sind abstrakte Gestalten wie bei Hesiod (3). Es ist deutlich, wie hier das Übergehen von Potenzen und Wesenheiten des Uranos auf Kronos, den neuen Herrscher, zum Ausdruck kommt. El-Kronos ist bei den Phöniziern, was bei den Griechen Zeus ist : der *ordinator rerum*. Und so versteht man, dass die Griechen die Verbindung mit den Töchtern des Uranos dem Zeus zuschreiben mussten. In beiden Fällen ergibt ein Kampfmythos die Folie zu dieser Verbindung ; aber was im phönizischen Mythos

Philol. Wochenschr., 1926, 585 ff. Koios (vgl. DORNSEIFF, *Antike und Alter Orient*, S. 49) und Phoibe (404) : Tochter Asterie (409). Ihre Verbindung mit Perses, selber eine Lichtgestalt (377), schafft auch die genealogische Verknüpfung mit Astraios (376), dem Stammvater der Gestirne (381 f.). — In der Prometheusgeschichte ist Zeus in mancher Hinsicht Uranosdoublette.

(1) Die Darstellung des Titanenkampfs folgt einem Typus der Götterkampfschilderung. Das erklärt auch die oft beanstandeten Entsprechungen in der Typhonomachie. Vgl. WORMS, *Hermes*, 81 (1953), 29 ff., der allerdings die Typhonomachie für eine Eindichtung hält. Vgl. S. 52, Anm. 2.

(2) V. 886 ff. Seine Gattinnen sind Metis, Themis (von ihr die Horen und Moiren), Eurynome (Okeanide wie Metis, vgl. Anm. 3), Demeter, Mnemosyne, Leto, Hera.

(3) I, 10, 22 : χρόνου δὲ προϊόντος Οὐρανὸς ἐν φυγῇ τυγχάνων θυγατέρα αὐτοῦ παρθένον Ἀστάρτην μεθ' ἑτέρων ἀδελφῶν αὐτῆς δύο, Ῥέας καὶ Διώνης, δόλῳ τὸν Κρόνον ἀνελεῖν ὑποπέμπει · ἃς καὶ ἑλὼν ὁ Κρόνος κουριδίας γαμετὰς ἀδελφὰς οὔσας ἐποιήσατο. γνοὺς δὲ Οὐρανὸς ἐπιστρατεύει κατὰ τοῦ Κρόνου Εἱμαρμένην καὶ Ὥραν μεθ' ἑτέρων συμμάχων · καὶ ταύτας ἐξοικειωσάμενος Κρόνος παρ' αὐτῷ κατέσχεν. ἔτι δὲ (φησίν) ἐπενόησεν θεὸς Οὐρανὸς βαιτύλια, λίθους ἐμψύχους μηχανησάμενος. Κρόνῳ δὲ ἐγένοντο... Es ist zu beachten, dass mit der Herrschaftsübergabe Astarte dann neben Demarus tritt. Oder dreht es sich dabei nur um zwei Traditionen ? Vgl. DUSSAUD *(l. c.)*, S. 211 u. 220.

durchsichtig ist, ist bei Hesiod aufgrund der Verschiebung undurchsichtig geworden.

Dazu stellt sich ein weiteres : Okeanos ist als Konzeption, vielleicht auch als Wort, orientalisch. Seine Bedeutung als Urpotenz ist im Griechischen allerdings weitgehend zurückgedrängt (Ausnahme Homer), und es hat den Anschein, als ob das im Phönizischen eine Entsprechung fände. Immerhin kennen aber auch die Phönizier den Mythos vom Kampf gegen das Meer, der im Griechischen mit Ausnahme einer rudimentären Andeutung bei Pherekydes von Syros (1) nicht nachzuweisen ist. Dagegen gibt es aber im Griechischen die Tradition von der entscheidenden Bedeutung des Okeanos für den Titanenkampf ; er bestimmt, wie Hesiod erzählt, seine Tochter Styx mit ihren Kindern Zelos, Nike, Kratos und Bie (d. i. Eifer, Sieg, Kraft ung Gewalt) zur Parteinahme für Zeus (2). Metis, die erste Gattin des Zeus, ist eine Okeanide (3). Ueberhaupt beruht aber dann auch die Ordnung in der olympischen Welt in entscheidendem Masse auf Styx als dem grossen Eid der Götter (4). Bei allen Unterschieden darf hier doch wieder Orientalisches verglichen werden : zunächst Ea, der in Apsu wohnt und in mancher Weise den Göttern in ihrer Not behilflich ist, was an diese Stellun-

(1) VS 7 B 4 (*Origen. c. Cels.*, VI, 42) mit dem Motiv, dass die Ophioniden, besiegt von den Kroniden, in den Ogenos (Okeanos) stürzen. Die mit Pherekydes nicht identische, offenbar aber verwandte Sukzession bei Apoll., Rhod., I, 496 ff., kennt den Kampf von Kronos und Rhea gegen ihre Vorgänger Ophion und Eurynome mit deren Sturz in den Okeanos ; Eurynome wird dabei ausdrücklich als Okeanide bezeichnet, und Hom., *Il.*, XVIII, 398, zusammen mit Hesiod (vgl. *Anm.*, 28) zeigen, dass der an sich nur die herrscherliche Macht kennzeichnende Name mit einer bedeutenden Okeanostochter fest verbunden ist. Der kosmogonische Sinn der Sukzession macht klar, warum Ophion und Eurynome, die ihrem Wesen nach in den Okeanos (bei Lykophron Alex. 1197 in den Tartaros) gehören, zunächst als Himmelsgötter auftreten. Es tritt dabei nicht « an die Stelle der Meergöttin Eurynome eine Himmelsgöttin » (Hoefer, *RE*, VI, 1339), sondern der Mythos setzt in seinem Ansatzpunkt genau so die Vorstellung der Urflut voraus wie dies beim sumerischen Alala der Fall ist, der gleicherweise zunächst Himmelskönig ist, dann in die Tiefe gestürzt wird (dass Pherekydes nach B 1 a das Chaos als Wasser aufgefasst hat, fügt sich hier ein). Im Himmelskönigtum der unterweltlichen Potenzen zeigt sich zugleich natürlich das Eigenleben dieser mythischen Gebilde. Bei Apollonios lässt die Sukzession den « Himmel » als mythische Potenz aus (er entsteht bei der Trennung der Weltteile aus der uranfänglichen Einheit), während bei Pherekydes der « Himmel » durch Zas repräsentiert wird. Diese Verhältnisse zeigen, dass die von Platon beigebrachte Abfolge Uranos-Okeanos-Kronos u. Titanen-Zeus im Griechischen durchaus legitim ist, doch lässt sich Okeanos als γένεσις θεῶν damit nicht harmonisieren (vgl. S. 42, Anm. 1).

(2) 383 ff., 398.

(3) Vgl. übrigens die aktive Rolle der Metis bei der Auseinandersetzung mit Kronos nach Ps. Apollod, *Bibl.*, I, 2, 1.

(4) 400, 775 ff.

gnahme des Okeanos gemahnt (1). Dann aber darf auch daran erinnert werden, dass sowohl im Phönizischen (Jam) als auch, soweit wir sehen, im Hethitischen (Arunas) das Meer im Bunde mit « Kronos » (El, Kumarbi) ist (2). Das letzte ist freilich, da im Griechischen der Kampfmythos gegen das Meer fehlt und weiterhin Okeanos auch nicht « Meer » ist, zweifelhaft. Es würde aber nur etwas stützen, was auch sonst schon deutlich geworden ist, dass nämlich im Griechischen wesentliche Züge, die mit dem orientalischen « Kronos » verbunden sind, dem Zeus zukommen, und dies ist zugleich der Beweis dafür, dass die Griechen den ihnen vorgegebenen orientalischen Sukzessionsmythos zwar übernommen, aber in Hinblick auf die Voraussetzungen ihrer eigenen Götterwelt und eigener Vorstellungen modifiziert haben. Der churritische Kumarbi trägt als stehendes Beiwort die Bezeichnung « Vater der Götter », « Vater aller Götter », der ugaritische El ist « Vater der Schöpfung », « Vater der Götter und Menschen » (3). Das könnte vom griechischen Kronos nie gesagt werden : er ist einfach König, der « frührere Götterkönig », « Vater der Götter und Menschen » dagegen ist Zeus (4).

Fragt man nach dem religionsgeschichtlichen Grund dieser

(1) So bricht Ea im Ullikummilied die Kraft des Ullikummi, der dann von den Göttern besiegt werden kann. — Nur zum Typus des Götterkampfs sei daran erinnert, dass dabei die Phasen schematisch ähnlich sind wie beim Eingreifen der Hundertarmigen im Titanenkampf (vgl. auch GÜTERBOCK, *Kumarbi*, 103). Dass die Hundertarmigen nicht eindeutig Uraniden sind, zeigt Aigaion-Briareos als Wasserriese und Helfer des Zeus, den Thetis in der Not schickt, *Il.*, I, 404.

(2) Vgl. EISSFELDT, *El im ugarit. Pantheon* (Ber. Verhandl. Akad. Leipz., 98, 4), S. 18, 1 ; 22, 1 zu Jam, « Liebling Els ». Pontos bei Philon im Kampf gegen Uranos und Wettergott (Jam gegen Baal im Baal-Anat-lied), wozu bes. die zit. Arbeit DUSSAUDS. Arunas mit Kumarbi verbündet, GÜTERBOCK, *Kumarbi*, S. 95. *Sieg des Wettergotts über das Meer*, S. 114, 122. *Ullikummi*, 15 f.

(3) Kumarbi : z. B. Ullikummi, I, 1, 3 (GÜTERBOCK, *Ullikummi*, S. 13). El : EISSFELDT, *El im ug. Pantheon*, S. 56 f.

(4) Die Bezeichnung « Vater » für Zeus ist gewiss schon indogermanisch. Eine vollkommene Trennung des griechischen und orientalischen Epitheton ist aber wohl nicht möglich. Die indogermanische Vorstufe (vgl. NILSSON, *Arch. f. Rel. wiss.*, 35, 1938, 156 ff.) zeigt, warum der griechische Zeus in seiner Stellung vielfach dem orientalischen « Kronos » gleichgesetzt werden musste. — Ich bin mir bewusst, dass eine Durcharbeitung des ganzen Komplexes der orientalischen Wettergötter das hier gezeichnete Bild in vielem modifizieren würde. Die Übernahme der Kräfte der altern Gottheiten ist beim Wettergott des Kumarbiepos deutlich (*KUB*, XXXIII, fr. 105, GÜTERBOCK, *Kumarbi*, S. 10, MERIGGI, 130), aber die Stellung Kumarbis bleibt doch ganz anders als die des griechischen Kronos, wie allein dieser Text, das gemeinsame Agieren von Ea und Kumarbi beim Himmelskönigtum des Gottes LAMA (GÜTERBOCK, S. 11. OTTEN, S. 11. MERIGGI, S. 141) u. OTTEN, S. 29, zeigen dürften. Was Philon und Hesiod vor allem verbindet ist die Hochzeit des Herrschergottes mit weiblichen Potenzen, die die Weltordnung zum Ausdruck bringen (vgl. ***Anm.*, 29**).

Verhältnisse, so beginnt das Dunkel der Vermutungen. Immerhin lässt sich für die griechische Kronosgestalt, in der natürlich mancherlei und nicht allein Orientalisches zusammengeflossen ist, etwa Folgendes ausmachen : Kronos besitzt im Griechischen eine Ambiguität, die nur unter Annahme einer Auseinanderentwicklung der beiden ins Auge stechenden Aspekte dieser Gestalt erklärbar ist. Auf der einen Seite steht der Unhold, der im Tartaros eingekerkert bleibt, auf der anderen der Herr des goldenen Zeitalters, der Herrscher auf den Inseln der Seeligen. Das letzte Motiv wird man mit dem « Feld des El » als Ort der Entrückung zusammenbringen dürfen (1). Dazu tritt der Name : die Zusammenstellung von Kronos und κραίνω ist sprachlich durchaus gerechtfertigt (2), wenn natürlich auch andere Möglichkeiten bleiten ; Kronos wäre dann etwa der « Vollender » und das würde eine gewisse Nähe zur ugaritischen El-gestalt bezeichnen. Doch ist solch unbeweisbares Vermuten nicht notwendig : es gibt auch in griechischer Tradition noch Relikte, die die einstmals grössere Bedeutung des Kronos zeigen, am deutlichsten der Kronos des Pherekydes von Syros, der neben Zas und Chthonie, die grobgesprochen Himmel und Erde repräsentieren, als Urgott aus seinem Samen die übrigen Bereiche der Welt und die in ihnen entspringenden Gottheiten hervorbringt (3).

Wie wurde dieser Gott vornehmlich zum Unhold, der mit Iapetos und den anderen Titanen in den Tartaros gebannt ist ? Soweit eine Antwort auf diese Frage möglich ist, hängt sie wieder an Zeus. Denn es ist offenkundig, dass die Zurückdrängung des Kronos, wenn dieser einstmals einen bedeutenderen Gott, vielleicht sogar den obersten Gott des Pantheons repräsentierte, auch religionsgeschichtlich ein Werk des Zeus ist. Zeus ist dann, wie auch durch den Vergleich mit den orientalischen Sukzessionsmythen sich einigermassen ergibt, die Dublette des Kronos. Die Probleme sind freilich viel komplexer, als sie sich einst Pohlenz (4) darstellten, der in Kronos den Gott der Vorgriechen, in Zeus den Gott der Griechen sehen wollte. So ist z. B. der kretische Zeus, der ein Vegetationsgott ist, gewiss nicht griechisch.

(1) Vgl. dazu Dirlmeier, *Rhein. Mus.*, 98 (1955), 27.

(2) Kretschmer, *Miscellanea Acad. Berol.*, II, 1 (1950), 189 f.

(3) Diels-Kranz, *VS*, 7, A 8 ; die Frage, ob bei Pherekydes Kronos oder Chronos zu schreiden ist, lässt sich im Hinblick auf A 9 dahingehend beantworten, dass die beiden Namen jedenfalls der selben Gestalt gegeben waren (analog dem Δίς, Ζήν, Δήν, Ζάς für Zeus, B 1), wenn nicht überhaupt eine an sich naheliegende Verschreibung (vgl. inschr. Ποσειδῶνι Χρόνου υἱεῖ, *Bull. Corr. Hell.*, 10, 1886, 367) durch Einfluss der später geläufigen Interpretation des Kronos und der orphischen Chronosgestalt in B 1 u. A 8 vorliegt.

(4) *Neue Jahrbücher*, 37 (1916), 549 ff. *RE*, s. v. Kronos.

Aber der Name ist es, und so bleibt das Problem, wie dieser Gott jemals Zeus genannt werden konnte. Dieses Problem ist, wie es scheint, ohne die Heranziehung der orientalischen Sukzessionsmythen überhaupt nicht lösbar (1). Folgendes ist wichtig : der phönizische Baal ist Wettergott (Gleichung mit Hadad), zugleich aber auch Vegetationsgott. Wir haben dieses Phänomen, das für orientalische Wettergötter überhaupt mehrfach belegt ist und das jedenfalls auch als Charakteristikum des letzten Gottes in der Sukzessionsreihe angesehen werden darf, hier nicht weiter zu verfolgen. Es genügt die Tatsache, um mit einiger Sicherheit feststellen zu können, dass nur diese Ambiguität von Wetter- und Vegetationsgott die Gleichung von griechischem Zeus und kretischem Kuros möglich machen konnte. Nun spielt aber gerade Kreta bei Hesiod und auch sonst als Geburtsplatz des Zeus eine überragende Rolle, und so darf angenommen werden, dass Kreta in erster Linie auch der Ort der Uebernahme entscheidender Elemente des Sukzessionsmythos gewesen ist.

Für Kronos hat Nilsson (2) eine Erntegottkomponente erwiesen. Es ist dies für ihn wohl mit ein Grund, den Einfluss der verglichenen orientalischen Mythen auf den griechischen Mythos zu bezweifeln. Aber in Ras Schamra, wo Baal-Hadad wie alle Götter ein Sohn des El war, heisst dieser gleichzeitig vor allem Sohn des Dagan (3), eine Tradition, die auch Philon noch bietet, und als sein Widersacher im Vegetationsdrama tritt Mot auf (Μούθ bei Philon (4)), eine Gestalt mit dem Doppelaspekt des Pluton (Plutos) und Hades. Wie dort Anat Mot, der den toten Baal nicht wieder hergeben will, zerstückt und aussät, sodass Baal dann wieder im Lande ist, das alles führt auf denselben Komplex, den auch der Name des Dagan (« Getreide ») bezeichnet. Hier also sind die Elemente des Erntegottes im Zusammenhang dieser Mythen, und es wird zugleich auch verständlich, wie etwa die einstmals grössere Bedeutung des Kronos auf das Motiv des Unholds, der das Kind bedroht, eingeschränkt werden konnte : eine Gestalt wie El, die neben einem Erntegott als Vater stand, konnte leicht mit diesem zusam-

(1) Hölscher, *Hermes*, 81 (1953), 407.
(2) *Brit. School Athens*, 46 (1951), 122 ff.
(3) Clemen a. O. (*Anm.*, 4) 62. Eissfeldt, *Taautos*, 41. Kapelrud (*Anm.*, 46), S. 43 ff.
(4) Euseb., *Praep. ev.*, I, 10, 34. Auch bei Philon scheint das Drama zwischen Mot und Baal noch durchzuschimmern : Ausbruch einer Zeit von Hunger und Untergang (33), nachdem Demarus die Herrschaft schon übernommen hat. Nicht weit danach Tod des Muth. Die besondere Wichtigkeit des Dagan zeigt § 36 Κρόνου τε καὶ Δαγῶνος καὶ τῶν λοιπῶν. E. Dhorme, *Rev. Hist. Rel.*, 138 (1950), 129 ff.

menfallen, zumal die Sukzessionsgeschichte zumindest latent (1) und bei den Churritern ganz offenbar (2) ohnehin das Element der Feindlichkeit enthielt. Freilich bietet diese Erklärung nur eine Möglichkeit, vor der nicht übersehen werden kann, wie das auch das Folgende beleuchten soll, dass der Kronos der Theogonien sich weder aus einer Wurzel verstehen noch auch auf eine Funktion reduzieren lässt.

Betrachten wir die Ableitung des Wettergotts in den einzelnen Versionen. Im Kumarbi-epos wird der Wettergott von Anu und Kumarbi zugleich abgeleitet. Von Anu, indem Kumarbi dessen Samen verschluckt und dadurch geschwängert wird, von Kumarbi, indem dieser tatsächlich, wie es heisst, den Wettergott « als Mann gebar » (3). Bei Philon findet sich ebenso eine Ableitung von Uranos, indem dort beim Kampfe gegen Uranos das Kebsweib, mit dem er Verkehr gepflogen hatte, gefangen genommen und schwanger dem Dagon von El gegeben wird. Bei ihm gebiert sie Demarus-Adodos. Im Griechischen ist Kronos Vater, aber man könnte immerhin daran denken, dass die Kinder im Bauche des schwangeren Kumarbi in Motivzusammenhang mit den von Kronos verschlungenen Kindern und ihrem Wiederausspeien stehen : die urtümliche Idee des selber gebärenden Urgotts ist bei den Greichen zu Verschlingung und Wiederausspeien der Kinder geworden. Dass ein gemeinsamer Hintergrund vorliegt, zeigt die Beschichte mit dem Stein, die bekannt ist (4), und vielleicht auch eine Beobachtung über den Erzählungsablauf bei Hesiod. V. 461 f. wird gesagt, dass Kronos die Kinder verschlingt, weil er von Uranos und Gaia erfahren hat, dass es ihm bestimmt sei, von seinem Sohne bezwungen zu werden. Im Kumarbi-epos dagegen verkündet Anu dem Kumarbi die Folgen der Entmannung. Das ist dort ganz motiviert, bei Hesiod dagegen dient diese Eröffnung einfach als auslösender Faktor, es ist eine Analogie zu den ein Geschehen in Gang setzenden Orakelsprüchen, wofür es im Griechischen an Beispielen wimmelt, und auch zu den Eröffnungen der Gaia bei Hesiod selbst, eine Funktion, die bei Gaia ganz organisch ist. Aber Uranos und Gaia, und das nach dem Drama der Entmannung ? Dazu ist zu beachten, dass Uranos zusammen mit Gaia nur mehr hier (und in der genau parallel gebildeten Metisepisode) als Akteur gennannt ist, wo Kronos gewarnt (463) und von Rhea

(1) In dieser Richtung Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts* (1952).
(2) Es genügt an den von Kumarbi gezeugten Ullikummi zu erinnern.
(3) LU-as ha-as-ta. Meriggi, 130 f.
(4) Vgl. S. 56 Fn.

ein Mittel gegen ihn zur Rettung des Zeus erbeten wird (470), damit dieser räche die Erinyen (1) ihres Vaters (des Uranos). Das erlaubt die Annahme, dass in diesem Stück zunächst rudimentär die Stellungnahme des Himmels für den Wettergott nachwirkt (Verkündung des Anu im Kumarbiepos ; dort und bei Philon ist der Himmel dem Wettergott bei seinem Kampf verbunden ; Erfindung der Baitylia durch Uranos bei Philon, was die Beziehung zu dem Stein herstellt). Das einträchtige Handeln von Uranos und Gaia erklärt sich wohl am besten, wenn hier zwei Motivstränge zusammengeflossen sind, die Stellungnahme des Uranos und die der Gaia im nun folgenden kretischen Mythos, wo sie — in einer für Hesiod typischen Weise — Mutterwesen und « Grundlage » des Geschehens ist (Anstiftung des Kronos, Rettung des Zeus, Geburt des Typhon ; Herauführung der Hekatoncheiren und Einsetzung des Zeus auf ihren Rat).

Ein Beispiel zu Hesiod noch für die Wichtigkeit der orientalischen Parallelen, bevor wir von ihm Abschied nehmen. Das ist die Parallele zwischen Typhon und Ullikummi (2). Die Gestalten sind einander natürlich nicht einfach gleichzusetzen, aber entscheidend wichtig ist das Vorkommen der Typhonomachie an der selben Stelle im Mythos, dass auch im Griechischen dieser Anschlag gegen den Götterkönig unternommen wird, nachdem Zeus die Titanen als solche überwunden hat. Der hesiodische Text bietet freilich einige Schwierigkeiten, aber gerade ihr Vorhandensein sollte zusammen mit anderen Indizien den Glauben and den diese Episode einschwärzenden Redaktor nehmen. Ein Indiz ist die Genealogie der bösen Winde, bei der auf die an anderer Stelle schon genannten Winde (3) Rücksicht genommen ist. Das zeigt Bedachtnahme auf das Ganze der Theogonie, und so wird man denn auch nicht glauben wollen, dass der hypothetische Bearbeiter an der Nahtstelle, wo er doch schliesslich das Gedicht zerriss, die Mühe gescheut hätte, den fortsetzenden Vers vom Sieg über Typhoeus statt über die

(1) Vgl. die von der Erde aus dem Samen des Uranos hervorgebrachten Erinyen (V. 181).

(2) Zur Parallele zwischen Typhon und Ullikummi, GÜTERBOCK, *Kumarbi*, 103 f. LESKY, *Anz.*, 146 f. *Saeculum*, 47. Spätere Zutat bei Hesiod erwägt Hölscher, 392, 2, ohne die Parallele zwischen Ullikummi und Typhoeus zu bestreiten ; die von ihm in die Debatte geworfene Ueberlieferung des Mythos in einem eigenen Lied bei den Heth. kann aber die Frage in keiner Weise präjudizieren, da die Zusammenhänge doch keineswegs literarischer Natur sein können. Interpoliert ist die Verbindung des Typhon mit Echidna (306 ff. vgl. v. FRITZ, *Festschr. Snell* [1956], 44), womit die Lokalisierung des Typhon (εἰν Ἀρίμοισι für den althesiodischen Befund hinfällig wird (schon 304 f. wird zur Eindichtung gehören). Vgl. S. 45, Anm. 4.

(3) V. 870 f. verweist auf 378 ff.

Titanen reden zu lassen. In Wirklichkeit verbirgt sich hinter der Fortsetzung das Bewusstsein, dass der Kampf gegen Typhoeus zur Auseinandersetzung mit den Titanen gehört, und dasselbe kommt auch genealogisch zum Ausdruck, indem die Erde zusammen mit Tartaros, wohin Zeus die Titanen geschleudert hat, Typhoeus gebiert. Dies ist also eine der Stellen, wo die Struktur der hesiodischen Theogonie durch den Zusammenhang in den churritischen Parallelmythen deutlicher gesehen werden kann.

Von dem, was im einzelnen noch zur Sukzessionsgeschichte bei Hesiod zu sagen wäre, konnte hier nur einiges beispielhaft herausgehoben werden. Nun empfiehlt es sich aber doch, um das Bild abzurunden, noch einen Blick auf die übrige theogonische Tradition der Griechen zu werfen. Hesiod hat sich zwar in gewisser Weise durchgesetzt, doch zeigt etwa Pherekydes von Syros (1), wie die Sukzessionsgeschichte durchaus nicht etwas absolut Fixiertes ist, sondern in mannigfache Varianten und Sondertraditionen aufgespalten war. Bei Pherekydes spielt freilich wohl auch ein spekulatives Element mit. Er begann mit einer göttlichen Triade, der Ewigkeit zugesprochen wird : Zas, Kronos und Chthonie. Das scheint der Sukzessionsgeschichte ihren Sinn zu nehmen, aber gerade auch bei ihm verband sich der Kosmogonie ein Sukzessionsmythos etwa folgender Art : Zas, in dessen Namen zugleich auch das Wort für « leben » (ξῆν) anklingt, verwandelt sich in Eros, und dies wird zum Anstoss des Werdens, das mit dem Ausfluss des Samens des Kronos gegeben ist. Dieser bildet daraus drei Elemente und verteilt sie auf fünf Bereiche (Schlüfte), in denen neue Götter entstehen. Dann beginnen Kämpfe um die Herrschaft : Kronos und seine Schar steht gegen Ophioneus und die Ophioniden, und es kommt ein Vertrag zustande, dass wer in den Ogenos gestürzt wird, als besiegt gelten, dem Sieger aber der Himmel gehören soll. Die Ophioniden werden überwunden und Kronos wird als erster Herrscher bekränzt. Wir wissen nicht, wie die Geschichte weiterging, aber jedenfalls wird Kronos von Zas in der Herrschaft abgelöst, und in diese Epoche gehört wohl auch die Verbindung von Zas und Chthonie, die die Vollendung der Weltordnung darstellt. Chthonie wird durch das Brautgeschenk des Zas, ein auf geflügeltem Eichbaum gewebtes Kleid (die γῆ), zur fruchtbringenden Erde. Zas hat alle Macht über die Götter ;

(1) Diels-Kranz, *VS*, 7, A 8, 11, B 1, 3, 4, 2, 5. Die im Folgenden gegebene Rekonstruktion, die mit der Ansetzung der Verwandlung des Zas in Eros und der der Verbindung von Zas und Chthonie strittige Punkte berührt, wird in der S. 43, Anm. 3, genannten Arbeit begründet. Vgl. auch S. 46, Anm. 3.

er stürzt wie der Zeus des Hesiod die Frevler in den Tartaros.

Dass Pherekydes vielfach orientalische Elemente bietet, hat man leidenschaftlich bestritten ; Philon von Byblos dagegen hat ihn ganz von den Phöniziern abhangen lassen. Daraus spricht Tendenz, aber zugleich auch die Beobachtung von Berührungen, die, wie es scheint, auch wir noch machen können. Da ist zunächst die Idee des Eros am Anfang, die Zeugung aus dem Samen des Urgottes, da ist der Kampf dieses Gottes gegen schlangengestaltige Wesen, die überdies dem Ogenos, dem Ringmeer bzw.-strom zugeordnet sind. Da ist der Palastbau für Zeus vor seiner Verbindung mit Chthonie. Und da ist nicht zuletzt die Siebenschluft, wie das ganze Werk hiess, die sich möglicherweise mit dem babylonischen Weltbild in Verbindung bringen lässt (1)... eine ganze Menge von mit Orientalischem vergleichbaren Einzelheiten, die in der Summierung eine nicht misszuverstehende Sprache sprechen. Es genügt hinzuweisen auf den ägyptischen Urgott und sein uranfängliches Masturbieren, den Ulomos der phönizischen Kosmogonie des Mochos, der davon kaum ganz unabhängig ist, den Kampf Marduks gegen Tiamat, des phönizischen Baal gegen Jam « Meer », den Palastbau für Marduk bzw. für den ugaritischen Baal, um zu sagen, dass zumindest die mythischen Elemente bei Pherekydes als orientalisierend angesprochen werden dürfen.

Verlassen wir die Insel Syros und gehen wir nach Kreta. Von dort stammt Epimenides (2) und über allen Zweifeln um die Zuschreibung einer Theogonie an ihn sollte nicht übersehen werden, dass die Reste dieser Theogonie gerade einem Kreter gut anstehen. Bei ihm stehen am Anfang Aer und Nyx, aus denen Tartaros hervorgeht. Darauf entspringen zwei Titanen, die ein Ei zeugen. Wie sehr diese Abfolge mit Nachrichten über phönizische Kosmogonie verwandt ist, liegt auf der Hand, und das Alter der phönizischen Gebilde wird nicht zuletzt durch Beziehungen zu Aegyptischem bestätigt. Um an Mochos (3) zu erinnern : Aus den von Aither und Aer abstammenden Winden entsteht Ulomos, der sich selbst begattet und Chusor zeugt, der das Weltei öffnet. Chusor ist durch die Texte von Ras Schamra

(1) Vgl. die Abbildung des babylonischen Kosmos in *Grosser Historischer Weltatlas*, I (2. Aufl., München, 1954), S. 8.

(2) *VS*, 3, B 5. Die übrigen Belege S. Morenz, *Festschr. Schubart* (1950), 72, 81. Dussaud *(ibid.)*, S. 218 f. (zu Chusor).

(3) Bei Damaskios, *De prim. princ.*, 125, I, 323, Ruelle, wo auch nach dem Aristotelesschüler Eudemos von einer sidonischen Kosmogonie berichtet ist, die Chronos, Pothos und Omichle an den Anfang setzte, von Pothos und Omichle Aer und Aura und daraus ein Ei ableitete. Οὐλωμός ist 'Olam.

als alte Gestalt erwiesen, zugleich die interpretatio ugaritica des Ptah, sein Wohnsitz wird nach Aegypten und Kreta verlegt. Die entsprechende ägyptische Abfolge ist die von Amun und Ptah, das thebanische System etwa also. Das Griechische entspricht nicht genau, aber es ist doch so nahe, dass die Beziehung evident ist ; dass zwei Titanen eingeführt sind, ist unter anderem im Griechischen auch durch die Tendenz, das Demiurgische auszuschalten und durch Geschlechtlich-Genealogisches zu ersetzen, bedingt.

Noch genauer entspricht Orphisches. Den aus dem Urei entspringenden Eros und Demiurgen kennt schon Aristophanes (1), und die späteren Versionen der orphischen Theogonie bieten als erste Wesen (2) : Chronos, Aither und χάσμα, Ei, Phanes nach der rhapsodischen Theogonie, Wasser, Erde, Chronos, Aither, Chaos und Erebos, Ei, Phanes-Zeus-Pan nach Hieronymos und Hellanikos. Diese theogonischen Gebilde freilich sind im Griechischen spät, d.h. in der vorliegenden Form kaum ohne wesentliche Einflüsse der stoischen Philosophie, besonders der Mythenallegorese (3), zu denken, was gleichzeitig erlaubt, die Berührungen mit Orientalischem vielfach auf späten Synkretismus (4) zurückzuführen. Späte Beziehungen stehen aber hier nicht zur Debatte, und es würde eine lange Zeit erfordern, herauszuarbeiten, was als jung und was als alt zu gelten hat. Wir machen hier halt zugleich auch bei Gebilden, die in gewisser Weise schon Vorgeschichte und Parallele zur Gnosis sind, und es muss uns genügen, die Linie angedeutet zu haben, die von den alten bis zu den späten griechischen Theogonien führt. Es sollte dabei vor allem auch die Mannigfaltigkeit der theogonischen Formen bei den Griechen demonstriert werden. Die Geschichte von Kronos und Zeus freilich bleibt fester Bestandteil dieser Mythen. Meistens auch Uranos. Und am Ende, in den Theogonien der Orphiker, wird nur noch Dionysos als neues Glied an die Sukzession angefügt. Das muss an sich nicht jung sein und lässt sich auch verstehen. Das Älteste freilich liegt bei Hesiod und Homer vor, und schon für sie gilt gleichermassen wie für die

(1) *Aves*, 693 ff.

(2) DAMASKIOS, *De princ.*, 123, I, 316, 18 Ruelle (= fr. 60 KERN = *VS*, 1, B 12) bzw. ib. 123 *bis*, p. 317, 15 R. (= fr. 54 K. = *VS*, 1, B 13).

(3) Vgl. etwa Herakleitos Alleg. Hom. cap. 36 (Interpretation von HOM., *Il.*, VIII, 18 ff.), eine ziemlich genaue Parallele zu allen Phasen der Weltbildung durch Zeus in der rhapsodischen Theogonie (die σειρή beim Orphiker fr. 166 KERN). Für den Zeushymnus R. HARDER, *Philologus*, 85 (1930), 243. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 45.

(4) Vgl. z. B. PREISENDANZ, *RE*, s. v. Phanes.

übrigen Theogonien ein starkes Durchtränktsein mit orientalischem Gut. Die Sukzessionsgeschichte als solche spricht eine deutliche Sprache. Sie ist in ihrem Kern ein kosmogonischer Mythos, der, wie es scheint, seine Fortsetzung hat in einem Götterdrama, das unter anderem das Drama der Vegetation ist. Das verblasst bei den Griechen, muss aber auch da gewesen sein, wie die Bedeutung Kretas für den Zeus der Sukzessionsgeschichte zeigt. Und damit verblasst auch die einstmals gewiss grössere Bedeutung des Kronos. Elemente des Sukzessionsmythos, die, wie die Parallelen nahelegen, zunächst wohl ihm gehörten, gehen auf Zeus über. Das sollte ein Vergleich zeigen ; auch hoffen wir deutlich gemacht zu haben, dass an einigen Stellen bei Hesiod Zusammenhänge vorliegen, die erst die orientalischen Parallelen aufhellen. Vielfach sind auch Hesiod die Zusammenhänge nicht mehr bewusst, aber er überliefert getreulich. Im ganzen wie im einzelnen ist der Sukzessionsmythos ein Beispiel dafür, dass die Vorgeschichte der griechischen Religion zu gutem Teil auch auf orientalischem Boden liegt (1).

(1) Gemeinsam ist, um hier nur einiges zu nennen, Hesiod, Philon (§ 29) und dem Kumarbiepos zunächst die Uranosentmannung, wobei für den Vorgang selbst besonders Hesiod und Philon zueinander rücken (im Kumarbiepos geht es vor allem um die Zeugungskraft des Anu ; vgl. LUnatar, LUtar « Mannheit » als charakteristische Kraft des Anu : *KUB*, XXXIII, fr. 120, Col. II, 9 ; fr. 105, Z. 12. Güterbock, *Kumarbi*, S. 8 u. 10. Meriggi, 114 u. 130). Die ἅρπη als Ausrüstung des Kronos bei Philon (§ 18) und Hes., *Theog.*, 175, 179, ist trotz Nilssons (vgl. S. 50, Fn. 2) Nachweis, dass dem hesiodischen Kronos primär die Getreidesichel gehört, kaum zu trennen. — Zu Astarte als Uranostochter bei Philon (eine schon von der sum. Inanna her geläufige Ableitung) und der Entstehung der Aphrodite aus dem Glied des Uranos (Hes., 188 ff.) lässt sich möglicherweise KAZALas « Lust », die erste aus dem Samen des Anu durch Kumarbi geborene Gottheit, stellen, wenn diese Istar ist (Meriggi, S. 149). Die Episode mit dem Stein bei den Churritern und Hesiod (485) in Zusammenhang mit der Geburt des Wettergotts ergibt neben allen sonstigen, aufgrund des schlechten Erhaltungszustands der hethitischen Partie nur vermutbaren, Uebereinstimmungen (Güterbock, *Kumarbi*, 102, Meriggi, 105-118 ff.) eine feste Klammer, die zufällige Parallelität ganz ausschliesst. Für den Stein des Zeus Kasios vgl. Cook, *Zeus*, II, 982 f., wobei zu betonen ist, welche Rolle der Berg Hazzi (der die geographische Verbindung mit Ugarit demonstriert) im churritischen Mythos spielt (Schauplatz des Kampfs mit Ullikummi, was bei Apollod, *Bibl.*, I, 6, 3 nachklingt). Philon lässt die βαιτύλια (vgl. *Anm.*, 29) an einem Punkte des Geschehens « ersinnen », der die Frage nahelegt, ob diese nicht irgendeine Funktion bei der Auseinandersetzung mit El-Kronos gehabt haben.

IV

HÉRACLITE ET L'IRAN

par STIG WIKANDER
(Uppsala)

(RÉSUMÉ)

Lorsqu'on discute les influences éventuelles de la pensée religieuse de l'Iran sur la Grèce, quatre moments sont à considérer :

1. La communauté préhistorique que la grammaire comparée nous permet de supposer ;

2. Les plus anciens emprunts : nous savons, grâce à une étude remarquable de E. Benveniste, qu'au moins deux emprunts, dans le plus ancien vocabulaire grec, viennent de l'iranien : τόξον et γωρυτός (1). Il faut faire remonter ces emprunts jusqu'à l'époque où les « Protohellènes » voisinaient, dans le nord des Balkans, avec Scythes, Cimmériens, etc. Ce contact a-t-il comporté aussi un échange d'idées religieuses ? On a émis là-dessus des hypothèses intéressantes, notamment en ce qui concerne certains traits du culte de Dionysos (2) ;

3. La colonisation grecque autour de la mer Noire a établi des contacts permanents entre les habitants de certaines colonies grecques et les peuplades scythiques de la Russie du Sud. Mais on ne sait rien concernant une influence scythique dans le domaine religieux ;

4. Ce n'est que la domination des Achéménides sur l'Asie Mineure qui nous permet d'envisager sérieusement des échanges culturels entre Perses et Grecs. Bien des Grecs ont connu et apprécié les qualités morales des grands hommes d'État perses,

(1) BENVENISTE, Noms d'armes orientaux en grec, *Mélanges Boisacq*, I, 37-46.

(2) DUCHESNE-GUILLEMAIN, *The Western response to Zoroaster*, p. 77, citant les travaux de K. Rönnow et A. Olerud.

comme le montrent les ouvrages d'Antisthène et de Xénophon sur Cyrus le Grand. Mais ont-ils aussi connu et apprécié la religion de la Perse ? Et quelle était à cette époque la religion de la Perse ?

L'enquête serait bien facilitée si elle pouvait se concentrer sur deux personnalités, Zoroastre, le prophète de l'Iran ancien, et le philosophe grec Héraclite. Ce dernier, sujet du Grand-Roi, montre, dans sa pensée, des affinités avec le message du prophète iranien : comme lui, il a accordé une place importante dans son système au *logos*, que l'on a comparé, soit comme Verbe divin, à l'*Ahuna vairya* (1), soit comme Intellect universel, à *Vohu Manah* (2). Avec Plutarque, on peut retrouver le même dualisme chez Héraclite et chez Zoroastre.

Le milieu et le temps conviendraient bien à ces hypothèses, étant donné que la ville d'Héraclite, Éphèse — et peut-être le philosophe lui-même — aurait été assez « philoperse ». Au point de vue chronologique, la date traditionnelle place Zoroastre dans la seconde moitié du VIe siècle, une génération avant Héraclite. Celui-ci a donc pu être disciple du prophète iranien.

On retrouve ces idées exprimées dans une série d'ouvrages, depuis les publications de Lassalle et de Gladisch jusqu'à la monographie de L. A. Stella, qui, en 1927, écrit ceci : « Dans ce milieu, au moment où la Perse avait à sa tête un roi mazdéen, les nouvelles idées religieuses, combattues avec vivacité par les mages fidèles à l'ancien polythéisme et discutées par les partisans de la réforme, ont pu facilement arriver à la connaissance d'Héraclite, ami du roi Darius, qui, lui, favorisait le parti aristocratique ; ce parti, à son tour, devait s'appuyer sur la Perse pour combattre les démocrates » (3).

Mais ces hypothèses manquent de preuves solides.

Du côté grec, on a la correspondance apocryphe entre Darius et Héraclite. Le roi aurait invité le philosophe à sa cour, et le philosophe aurait rejeté l'offre avec fierté. Il est clair que ces lettres ne sont pas authentiques.

Il n'existe aucune autre preuve du fait qu'Héraclite ait eu des relations, politiques ou autres, avec les autorités de l'empire achéménide. S'il avait eu la moindre connaissance de Zoroastre, il aurait dû en parler ou laisser, dans ses fragments, des traces plus manifestes de sa doctrine. En ce qui concerne Éphèse, cette ville n'a eu aucun temple du feu, aucune inscription n'y atteste

(1) GLADISCH, p. 73.
(2) STELLA, p. 593.
(3) STELLA, p. 591.

la présence de prêtres ou de divinités iraniennes. Le fameux *Mégabyze*, dont le nom n'a pas été expliqué de façon satisfaisante, était eunuque, donc sûrement pas prêtre zoroastrien. Il est vrai que le terme *magoi* se rencontre pour la première fois dans la littérature grecque en un fragment d'Héraclite, mais le contexte nous renseigne mal sur le sens exact du mot.

Il n'est pas paradoxal de dire que nous savons, pourtant, situer Héraclite vis-à-vis des Achéménides mieux que Zoroastre. Il fut leur sujet et vécut sous Darius, ce sont là des faits positifs, tandis qu'on ne sait rien sur la date de Zoroastre ni sur ses relations avec tel ou tel roi perse.

La chronologie des écrits avestiques n'est pas mieux assurée que celle de la biographie de Zoroastre. Les maigres données tirées des inscriptions des Achéménides ne nous renseignent pas avec certitude sur la religion pratiquée par cette dynastie.

On est, en fait, mieux renseigné sur la religion des anciennes provinces occidentales de l'empire achéménide. Les témoignages concordants de la littérature arménienne et des inscriptions grecques d'Asie Mineure montrent que la déesse Anahit-Anaitis et les temples du feu ont joué un rôle dominant dans le culte de ces parties de l'Asie après la chute de l'empire perse. Les Grecs ont pu prendre connaissance du culte du feu et de la mythologie de la déesse Anaitis dans certaines villes de Lydie et du Pont. Mais aucun de ces témoignages ne remonte à l'époque des Achéménides ; les textes arméniens se référant à la religion préchrétienne de l'Arménie datent des environs de 300 après J.-C.

Bibliographie

LASSALLE, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen*, 1-2, 1858.
GLADISCH, *Herakleitos und Zoroaster*, 1859.
J. BERNAYS, *Die heraklitischen Briefe*, 1869.
L. A. STELLA, Eraclito, Efeso e l'Oriente, *Rendiconti dell' Accademia dei Lincei*, 1927.
CUMONT-BIDEZ, *Les mages hellénisés*, 1-2, 1938.
BIDEZ, *Eos ou Platon et l'Orient*, 1945.
J. DUCHESNE-GUILLEMAIN, *The Western response to Zoroaster*, 1958.

V

DIE URSPRÜNGE DES APHRODITEKULTES

von Hans Herter
(Bonn)

In der Gestalt Aphrodites hat sich die Schönheitssehnsucht und Sinnenfreude der Griechen einen unvergänglichen Ausdruck geschaffen. Schon früh finden wir das Wesen der Göttin so eindeutig geprägt, dass ihr Name bereits in der *Odyssee*, 22, 444, appellativ den Liebesgenuss bezeichnen kann, aber sie bleibt doch fähig, die gewaltige Naturmacht, der Welt und Menschen unterliegen, in ihrer Person zu verkörpern, während ihr Sohn Eros allein schon wegen seines männlichen Geschlechts eher auch den geistigen Drang zu repräsentieren vermag. Wie sie uns in Dichtung und Kunst vor Augen steht, ist Aphrodite eine echte Hellenon, aber sie ist mit keinem der verschiedenen Einwanderungsschübe von Norden her ins Land gekommen. Ihre Beziehungen zu Phönizien sind bezeugt; als daher vor mehr als hundert Jahren W. H. Engel an ihrer fremden Herkunft Zweifel zu äussern wagte, konnte er in einer Zeit, in der der Orient in der Religionswissenschaft Trumpf war, nicht auf Gehör rechnen, ebensowenig wie später der einsame und eigenständige F. G. Welcker, der wenigstens die Hellenisierung der orientalischen Göttin stark betonte. Erst als in Reaktion gegen die so lange herrschend gebliebene Strömung die Autarkie der Griechen das Ideal der Forschung wurde, ging auch Aphrodite aus A. Enmanns Händen als reine Griechin hervor, und andere Stimmen wie die K. Tümpels und F. Dümmlers erhoben sich gleichfalls gegen ihr ausschliessliches Phöniziertum (1). Aber

(1) W. H. Engel, *Kypros*, Berl., 1841. F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre*, I, Gött., 1857, 666 ff. A. Enmann, *Mém. Acad. Sc. Pétersb.*, VII, Bd. XXXIV, 13, 1886. K. Tümpel, *PW*, s. v. Aphrodite (« pelasgisch »). F. Dümmler, *Kleine Schriften*, II, 284 ff. Eine griechische Komponente wird natürlich auch von andern anerkannt, so von G. Busolt, *Griech. Gesch.*, I², Gotha, 1893, 318 f., 3, und H. Gressmann, *Arch. f. Rel.*, XX, 1920-1, 342 ff.

sehr laut war auch damals der Widerhall nicht, und heute, wo wir die Verflechtungen innerhalb des mediterranen Raums besser in Anschlag zu bringen gelernt haben, muss Aphrodite endgültig als eine der Gottheiten erscheinen, die die Griechen erst in diesem Raume kennen gelernt haben. Der Beweis ist freilich nicht so leicht zu führen, wie man zunächst meinen möchte ; wieso und in welcher Weise die Annahme ihrer fremden Herkunft aber doch unumgänglich ist, möchte ich im folgenden aus der Sicht des klassischen Philologen darzulegen versuchen, ohne in die eigentlich orientalischen Probleme eingreifen zu wollen und zu können.

Fragen wir die Griechen selber, so erhalten wir eine erste und wichtige Antwort in dem Namen Κύπρις, den sie der Göttin gaben ; er hätte eigentlich Κυπρίς « die Kyprierin » betont werden sollen, aber man verstand ihn, wie U. von Wilamowitz richtig gesehen hat (1), gar nicht mehr als Epitheton, sondern gebrauchte ihn wie einen Eigennamen schlechthin und zog dementsprechend der Regel gemäss den Ton zurück. Schon diese Äusserlichkeit beweist, wie fest jene Insel zum Bilde Aphrodites gehörte ; so war es dem Sänger Demodokos in der *Odyssee*, 8,362 ff. das Natürliche, dass die liebreizende Göttin sich nach ihrer Aventüre mit Ares nach Kypros zurückzog, wo sie, wie der Dichter sehr wohl wusste, in Paphos ihren heiligen Bezirk und den duftenden Opferaltar hatte. Wir besitzen genug Material, um feststellen zu können, dass sie in keiner griechischen Landschaft so als Herrin erscheint wie hier ; noch heute soll in einigen Gegenden der Insel die Gottesmutter Maria unter dem Namen Panaghia Aphroditessa angerufen werden. Wir können uns dem Schlusse nicht entziehen, dass Kypros nicht nur Mittel —, sondern auch Ausgangspunkt des Aphroditekultes gewesen ist, und nehmen wir nun noch den Namen Kythereia hinzu, so erhalten wir einen deutlichen Fingerzeig für die Bestimmung des Weges, auf dem der Kult nach Griechenland gekommen ist, und sogar der Zeit, in der die Übertragung erfolgt sein muss (2). Die Insel Kythera an der Ostküste Lakoniens ist offenbar eine Zwischenstation auf der Fahrt der Göttin von Kypros nach Hellas gewesen : die Kultstätten wie die theophoren Ortsnamen weisen auf die Route von Kythera nach Lakonien und überhaupt

(1) *Glaube der Hellenen*, I, Berl., 1931, 95.

(2) S. besonders WILAMOWITZ a. O., I, 1931, 95 ff., II, 1932, 150 ff. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I², Münch, 1955, 519 ff. Johanna SCHMIDT, *PW*, XVIII, 951 ff. Die mykenische Darstellung einer nackten, vogelumflatterten Göttin (NILSSON, Taf. 23, 3) ist natürlich nicht mit Sicherheit zu deuten.

der Peloponnes (1). Hesiod *Theog.*, 192 f., erzählt allerdings, dass Aphrodite, dem Meere entstiegen, zuerst nach Kythera und dann nach Kypros gelangt sei, aber darin können wir nur eine unverbindliche Erfindung sehen, die vom griechischen Standpunkt aus durchaus verständlich ist, aber dem Schwergewicht des kyprischen Kultes nicht gerecht wird. Herodot, I, 105, macht aus der Sicht von Kypros selber eine richtigere Feststellung. Der Name Kythereia zeigt Kürzung des E — Lautes, wohl nur aus Versnot (2), und begegnet erst in der *Odyssee*, aber auch er muss aus verhältnismässig früher Zeit stammen, denn Kythera war unter dorischer Herrschaft zwar strategisch noch wichtig, aber sonst bedeutungslos und kann daher nur in der mykenischen Ära Anlass zur Bildung eines so pompösen Namens gegeben haben. Denkt man daran, wie stark das Kulturbild von Kypros durch die Mykenäer geprägt ist, so erscheint es ohnehin als das Gegebene, dass der Aphroditekult von dort zu einer Zeit ausgestrahlt hat, als die ganze Peloponnes eine Bevölkerung vom gleichen Stamme wie die Insel hatte. Dies Resultat wird noch durch eine andere Überlegung verbürgt. Aphrodite gehört zum festen Bestande des olympischen Göttervereins, und dieser kann, wie hier nicht weiter darzulegen ist, nur eine Schöpfung der Zeit sein, in der sich der Heldensang zu entwickeln begann, der Zeit der alten Achaier.

Haben wir somit für die Frühgeschichte des Aphroditekultes einen festen Ausgangspunkt im mykenischen Kypros gefunden, so sind wir zwar in der Nähe des Orients, aber doch vorerst in griechischer Umgebung. Was spricht denn also für fremden Ursprung der Göttin ? Ihr Name ? Nun, die Ableitung von Aschtart, die F. Hommel für möglich hielt, muss als ein tour de force gelten, bei dem man sich nicht recht beruhigen kann. Dass die Griechen Aphrodite als Schaumgeborene auffassten, wiegt nicht schwer ; P. Kretschmer hat zwar in leichter Abwandlung dieser Volksetymologie 'Αφρ-οδίτη als « die auf dem Schaume Wandelnde » verstehen wollen, aber auch so ergeben sich sofort gewisse Schwierigkeiten. Bleibt als dritte Möglichkeit die Derivation aus dem Vorgriechischen, mit der auch wieder keine Evidenz zu erreichen ist und die Frage zur Vertagung reif wird (3).

(1) B. Loewe, Griechische theophore Ortsnamen, *Diss. Tüb.*, 1936, 88 ff., der jedoch Hesiods Route anzunehmen geneigt ist (vgl. E. Maass, *Neue Jahrb.*, XIV, 1911, 461).

(2) Wilamowitz, *Glaube*, I, 95, 4.

(3) F. Hommel, *Jahrb. f. klass. Phil.*, XXVIII, 1882, 176 (vgl. Gressmann a. O., 345). P. Kretschmer, *Ztschr. f. vergl. Sprachforsch.*, XXXIII, 1895, 267. Vgl. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Münch.,

Wenden wir uns also lieber dem Kulte von Paphos zu, so möge ein Einzelphänomen zunächst betont sein, die Taube, die als das heilige Tier der Gottheit auftritt und umso mehr Beachtung erheischt, als sie im griechischen Kulte keineswegs überall rezipiert worden ist. Und wirklich, für diese augenfällige Erscheinung fehlt es nicht an Parallelen im syrisch-anatolischen Kulturkreis, aber auf der anderen Seite könnten wir uns auch nach dem minoischen Kreta gewiesen sehen : tatsächlich hat Chr. Blinkenberg für diese letztere Alternative optiert (1). Die gleiche Qual der Wahl bereitet uns das Kultidol von Paphos : Tac., *Hist.*, II, 3, beschreibt es bekanntlich mit folgenden Worten : simulacrum deae non effigie humana, continuus orbis latiore initio tenuem in ambitum metae modo exsurgens, sed ratio in obscuro « das Bild der Göttin ist nicht von menschlicher Gestalt, eine ununterbrochene von breiterer Grundfläche zu immer engerer Kreisform nach Art einer Spitzsäule sich erhebende Rundung ; der innere Sinn liegt freilich im Dunkeln ». Der römische Historiker sieht in diesem Mal eine Kuriosität, wie es wohl schon Titus selber tat, von dessen Besuch im Heiligtum er erzählt. Die Deutung ist für uns natürlich nicht mehr so aussichtslos wie für ihn, denn es handelt sich klärlich um ein fetischartiges Idol. Wir finden es auf mannigfachen Darstellungen des Tempels von Paphos berücksichtigt und besitzen es vielleicht sogar noch im Original (2), so wenig Sicherheit wir sonst bisher über das Heiligtum haben. Man könnte diesen Kegel nach dem Vorgang Blinkenbergs und Früherer mit den sattsam bekannten anikonischen Malen von Altkreta zusammenbringen und würde heute wohl nicht mehr wie A. Westholm (3) Mangel an sonstigen Beziehungen von Kypros zum Minoerreiche einwenden wollen. Aber es bleibt natürlich unbestreitbar, dass das Kultobjekt von Paphos seine räumlich nächste Parallele ostwärts findet,

1906, 1348. Loewe, 90, 1. J. Rendel Harris, The Origin of the Cult of Aphrodite, *Bull. John Rylands Library*, oct.-déc. 1916, hielt Aphrodite mit Hilfe von Hesych. s. v. μανδραγορῖτις für die Personifikation der vom Orient importierten Mandrake (Mandragoras). Maass a. O., 457 ff., versteht Aphrodite als die « Schaumglänzende ». An thrakophrygische Herkunft des Namens (zu ἁβρός) denkt F. Focke, *Gymnasium*, LXV, 1958, 384.

(1) Chr. Blinkenberg, Le temple de Paphos, Kopenh., 1924 (*Danske Vedenskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddelelser*, IX, 2, 1924). Vgl. R. v. Scala, *Hist. Zeitschr.*, CVIII, 1912, 18. Gressmann, 322 ff. G. Hill, *A History of Cyprus*, Cambr., 1949, 71 ff. E. Herkenrath, *Amer. Journ. Arch.*, XLI, 1937, 423. Taube im syrisch-anatolischen Kreis s. A. Evans, *The Palace of Minos*, IV, 2, Lond., 1935, 405 ff.

(2) A. Westholm, *Acta Arch.*, IV, 1933, 207. Hill, *History*, 75. Vgl. F. Messerschmidt, *Studi Etr.*, III, 1929, 520 f.

(3) *Ebd.*, 201 ff., *The Temples of Soli*, Stockh., 1936. Vgl. E. Langlotz, *Corolla L. Curtius*, Stuttg., 1937, 62, 18.

nämlich in dem Mal, das auf phönizischen Münzen im Tempel der Astarte von Byblos zu sehen ist (1). Und hier kommt uns ja auch die literarische Tradition zu Hilfe in Gestalt einer Nebenbemerkung Herodots, I, 105 : er stellt fest, dass das uralte Heiligtum der Aphrodite Urania in Askalon das Mutterheiligtum der kyprischen Aphrodite war, und fügt hinzu, dass auch das Heiligtum von Kythera durch Phönizier gegründet worden sei. Leider lässt sich Herodots Nachricht nicht durch Pausanias' Erörterung, I, 14, 7 stützen, da der Perieget offensichtlich von jenem abhängig ist, aber wir dürfen auch so mit ihr zufrieden sein : es handelt sich nicht um eine billige Kombination des Autors, sondern wenigstens für den ersteren Punkt durfte er sich ja auf die Aussage der Kyprier selber berufen.

Mit diesem Zeugnis ist für viele Gelehrte denn auch heute noch alles entschieden (2), und insoweit tatsächlich mit Recht, als Überlieferungen, die den Kult für achaiischen Import erklären, nicht dagegen aufkommen können ; dass die kyprischen Griechen auch einmal das Bedürfnis empfanden, die Hauptgöttin ihrer Insel sich selber zuzueignen, kann niemand verwundern. Aber man darf eine chronologische Schwierigkeit nicht übersehen, auf die wir stossen, sobald wir uns ganz auf Herodots Standpunkt stellen : Aphrodite ist, wie schon bemerkt, als Glied des homerischen Pantheons bereits in die mykenische Zeit zu datieren, mithin lange vor die Besetzung von Kypros durch die Phönizier. Nilsson hat das sehr wohl bemerkt und neigt zu der Vermutung, die Griechen hätten Aphrodite anderswo kennen gelernt (3). Zu einer solchen Auskunft wird man sich aber schwer entschliessen können und eher daran denken, dass die Entlehnung in einer Zeit vor der Kolonisation erfolgt sein könnte, wo immerhin bereits engere Beziehungen zwischen Kypros und dem phönizischen Festlande bestanden (4).

(1) G. F. Hill, *Catalogue of Greek Coins Phoenicia*, Lond., 1910, 102 f., Nr. 38, Taf. 12, 13. S. W. Grose, *Fitzwilliam Museum, Catalogue of the McClean Collection of Greek Coins*, III, Cambr., 1929, 370 Nr. 9484.

(2) Auch Wilamowitz, *Glaube*, I, 97, 1, vgl. 146 ; II, 150, 2, spricht beiläufig von der « semitischen Göttin », ohne sich sonst auf eine nähere Erörterung einzulassen (vgl. *Aus Kydathen*, Berl., 1880, 157 f. *Die Ilias und Homer*, Berl., 1916, 286). L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, II, Oxf. 1896, 618 ff., hielt Aphrodite für eine Orientalin, praktisch für eine Semitin, votierte später jedoch (*Greece and Babylon*, Edinb., 1911, 97 f.) für ihren minoischen (ägäischen) Ursprung. Auf das ägäische Substrat sind viele Neuere zurückgegangen, s. besonders Hill, *History*, 69 ff.

(3) *Gesch. d. griech. Rel.*, I^2, 520, vgl. 333, 350 f.

(4) A. Mentz, *Nouv. Clio*, VII-IX, 1955-7, 5 ff., wollte die eteokyprischen Inschriften phoenizisch deuten und hielt die Phoenizier damit für die Ureinwohner von Kypros.

Wie verhält sich dazu nun aber der archäologische Befund ? Wieder mögen wir mit der Taube beginnen und uns den Nachweis von P. Dikaios zu eigen machen, dass sie längst vor dem Eindringen der Phönizier eine grosse Rolle als heiliges Tier auf Kypros wie anderwärts im Orient gespielt hat (1). Weiterhin begegnen wir seit ganz früher Zeit in vielen Tonfiguren einer Göttin vom Typ der Mutter Erde, die zweifellos lokalen Charakter hat : in ihr hat R. Dussaud und unabhängig von ihm auch Dikaios die spätere Aphrodite gesehen (2). In welcher andern Gestalt sollte sich die kyprische Urgottheit auch fortgesetzt haben ! Es taucht damit freilich sofort die Frage auf, welcher Art die Bevölkerungsschicht gewesen sein kann, zu der wir so vorstossen, aber diese Frage fällt weit aus dem Bereiche meiner Zuständigkeit. Nur soviel Freiheit möchte ich mir nehmen, die kyprische Göttin in eine Reihe mit den andern Göttinnen ihres Schlages zu stellen, die im Mittelmeerraum von jeher zu Hause gewesen sind. Im Laufe ihrer geschichtlichen Schicksale sind sie meist vielfältig überdeckt worden, und auch die Kyprierin hat zweifellos von Phönizien her stärksten Einfluss erfahren.

So ist es, um eine Einzelheit vorauszuschicken, durchaus möglich, wie E. Langlotz vermute (3), dass die Darstellungen des isolierten Kopfes der Aphrodite von dem orientalischen Motiv der Parakyptusa herrühren. Man wird auch die Ähnlichkeit des Kegels von Paphos mit seinem Gegenstück in Byblos hoch genug einschätzen dürfen, um mit Dussaud daran zu glauben, dass das altertümliche Kultobjekt von dorther geholt worden ist : auch die Römer haben ja die Grosse Mutter als unförmlichen Stein von Pessinus bezogen und keineswegs den echten erhalten. Aber zum Unterschied von diesem Parallelfall ist mit der Translation von Byblos nach Paphos nicht erst der ganze Aphroditekult in Kypros von Grund auf neu eingerichtet worden : der Kegel ist, soweit wir sehen, einzig für den Tempel von Paphos charakte-

(1) *Syria*, XIII, 1932, 350 f. Vgl. GRESSMANN a. O. HILL, *History*, 58, 70.

(2) R. DUSSAUD, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, XXXVII, 2, 1916, 245 ff. *Syria*, XXVII, 1950, 78 ff. P. DIKAIOS, *Syria*, XIII, 1932, 345 ff. (besonders 353 f.). Vgl. GRESSMANN 339 ff. W. DEONNA, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, LXXXV, 1922, 163. F. SCHWENN, *Die Theogonie des Hesiodos*, Heidelb., 1934, 117. G. HILL, *Mél. E. Boisacq*, Brux., 1937, 489 ff. J. MEERDINK, Ariadne, *Diss. Amst.*, 1939 (vgl. *Gnomon*, XVI, 1940, 413 f.). F. BÖMER, *Rom und Troja*, Baden-Baden, 1951, 25, 32. E. KIRSTEN, *Reallex. f. Ant. u. Christ*, III, 485 f. Älteres s. TÜMPEL a. O., 2761 f.

(3) *Aphrodite in den Gärten*, Sitz.-Ber. Heidelb., 1953-54, 2 (1954), 32. LANGLOTZ führt S. 32 f. auch die orgiastischen Tänze im Aphroditekulte an. Als Erdgöttin ist Aphrodite schon merhrfach aufgefasst worden ; der paphische Kegel freilich (W. Sh. Fox, *Amer. Journ. Phil.*, XLI, 1920, 283 ff.) gibt dazu am wenigsten Anlass.

ristisch gewesen und nicht auch für die vielen andern heiligen Stätten der Göttin im Bereiche der Insel. Nicht zum wenigsten wird man auch Adonis seinem Namen nach als Phönizier ansehen, aber gleich bieten sich als lokale Vorgänger Ao, Gauas und Kiris an (1). Kinyras, der Erkorene Apollons und priesterliche Liebling Aphrodites (2), ist nach Eustathios zu *Il.*, 11, 20 von hebr. kinnor « Harfe » benannt, eine Gleichung, die nicht sicher ist, aber immerhin zutreffen könnte : neben den Kinyraden steht aber die Priesterfamilie der Tamiraden, deren Ahnherr nach Tac., *Hist.*, II, 3 aus Kilikien stammte. So sind die Beziehungen der kyprischen Aphrodite zu Astarte und ihrem Kreise sehr eng, aber von einer rein phönizischen Herkunft der Göttin wird man gleichwohl nicht reden dürfen. Es scheint mir nicht unerheblich zu sein, dass sie gerade in Amathus, einem Rückzugsgebiet der Eteokyprier, wie zum Unterschied von andern weniger echten Erscheinungsformen schlechthin Kypria heiss (3), während in Kition, der ältesten Niederlassung der Phönizier, noch in geschichtlicher Zeit lange nur die reine Astarte und erst später Aphrodite verehrt worden ist. Herodot selber erklärt sowohl an der schon herangezogenen Stelle I, 105, wie an der Komplementärstelle I, 131, eigentlich auch gar nicht Aphrodite schlechthin für eine Phönizierin, sondern nur ihre Sondererscheinung Urania.

Auch als mediterrane Erdgöttin war Kypris mit Astarte verwandt genug, um mit dieser geglichen zu werden, wie es auch am Eryx geschehen ist. Andererseits kann es aber auch nicht verwundern, dass sie mit andern Göttinnen ihrer Art in Verbindung getreten ist. Da wäre vielleicht jene Tumira zu nennen, mit der E. Power Tamiras, den Archegeten der Tamiraden, zusammengebracht hat, sofern darauf Verlass ist (4). Die naxische Ariadne war der Aphrodite so ähnlich, dass sie dieser in Kypros etwas Boden abgewinnen konnte, während es einer kleinasiatischen Göttin umgekehrt erging, deren Geliebten Anchises Aphrodite übernahm ; an dessen Seite gehört wiederum der Karer Tenages, der bei den Griechen als Phaethon erscheint, und der berühmte Phaon auf Lesbos. Auch in Pamphylien, wo die Namensform Aphordita wie in Kreta nachweisbar ist,

(1) Loewe, 92. Meerdink, 57 f., 97. Hill, *History*, 70. Vgl. L. Kirst, *Forsch. u. Fortschr.*, XXX, 1956, 185 ff.

(2) Pind, *Pyth.*, 2, 15. Neue Kombinationen von Kirst a. O. Ebensogut scheint es möglich, dass Kinyras, wie Dussaud, *Syria*, XXVII, 1950, 57 ff., u. v. a. meinen, Repräsentant der Autochthonen ist. Vgl. Hill, *History*, 68 f., 152, 3.

(3) J. B. Mitford, *Journ. Hell. Stud.*, LXVI, 1946, 40 f.

(4) E. Power, *Biblica*, X, 1929, 129 ff. (besonders 146 f., 162 ff.).

werden wir gleich noch eine Spur finden (1). Selbst nach Makedonien mag man ausschweifen, wenn man die illyrische Zeirene in diesen Zusammenhang ziehen will, die W. Brandenstein in einer vogelköpfigen Gestalt im Schwanenwagen wiedererkennen möchte (2).

In Griechenland freilich ist Aphrodite einen ganz eigenen Weg gegangen, aber auch hier brauchen wir nicht wie Wilamowitz u.a. in allzu behutsamer Reserve jede Spur ihres einstigen Fruchtbarkeitscharakters abzustreiten ; so hat sie ihre Vorliebe für Gärten, die sich in Kypros so deutlich zeigt, auch anderwärts nicht verleugnet (3). In Amathus ist ihr ein Agrarfest mit dem bezeichnenden Namen Κάρπωσις gefeiert worden. Auch als Epitymbia kann sie älter sein, als man denken möchte (4), und endlich ist ihre Beziehung zum Meere ein Zug ihres Wesens, der sie mit der phönizischen Astarte verbindet, aber sich auch ohnehin auf einer handelsreichen Insel wie Kypros herausbilden und später noch stärker hervortreten musste, nachdem sie Griechenland zur See erreicht hatte (5). Sie ist Euploia und Pelagia geblieben, und der Mythos von ihrer Schaumgeburt hat weite Kreise gezogen : es mag dahingestellt bleiben, ob E. Oberhummer mit Recht ein lokales Naturphänomen zur Erklärung herangezogen hat, jene Schaummassen, die in der Gegend von Paphos öfters angetrieben werden (6).

Wie verhält es sich nun mit dem Mythos von der Meergeburt selber ? Da Aphrodite nach Hesiods *Theogonie*, 188 ff. aus den von Kronos abgeschnittenen und in die Fluten gefallenen

(1) L. Malten, *Arch. f. Rel.*, XXIX, 1931, 35, 46 f. Wilamowitz, *Glaube*, I, 95, 3, 321 ; II, 150, 2. Nilsson, I, 522 f. Focke, 387 ff. Zur Phaonlegende I. Lévy, *Mél. F. Cumont*, Brux., 1936, 834 ff.

(2) W. Brandenstein, *Carinthia*, I Jahrg. CXLVI, 1956, 419 ff. (vgl. *Festschr. J. F. Schütz*, Graz-Köln, 1954, 54 ff.). Vgl. V. Pisani, *Rhein. Mus.*, C, 1957, 391. M. Budimir, *L'Antiquité vivante*, II, 2, 1952, 184 ff.

(3) Langlotz, 34 ; vgl. auch O. Weinreich, Sitz.-Ber. Heidelb. 1930-31, 7, 13. Auf das kyprische Karposis-Fest (Nilsson, I, 526) bezieht sich vielleicht Inscr. Brit. Mus. 975. F. Dornseiff, *Hermes*, LXIV, 1929, 271 f., will Urania als « Befeuchterin » (zu οὐρεῖν), d.h. « Gutwettermacherin » verstehen. Aphrodite Kurotrophos s. J. H. Oliver, *Hesperia*, IV, 1935, 61 ff. Nach E. Slijper, *Mnem. Ser.*, III, vol. X, 1942, 232 f., soll Aphrodite Aineias eine Astarte sein, deren Bild die Phoenizier zum Schutze der Quellen aufstellten.

(4) Langlotz, 34. Vgl. Dussaud, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, XXXVII, 1, 1916, 253.

(5) Dussaud, *Syria*, XXVII, 1950, 80. Wilamowitz, *Glaube*, I, 98. H. Herter, *De Priapo*, Giess., 1932, 219.

(6) E. Oberhummer, *Die Insel Cyprus*, I, Münch., 1903, 107 ff. (vgl. auch A. Dieterich, *Mutter Erde*³, Lpz.-Berl., 1925, 19, 1). Muschelgeburt s. M. Bratschkova, *Bull. Inst. arch. bulg.*, XII, 1938, 1 ff. (nach S. 4 in Kythera heimisch). Eigeburt der syrischen Göttin W. Deonna, *Rev. de l'Hist. des Rel.*, LXXXV, 1922, 157 ff. Euploia s. N. Sandberg, *Göteborgs Universitets Årsskrift*, LX, 1954, 8, S. 29 ff., 36, 39 ff.

Schamteilen des Uranos entsteht, ist diese Sage an einen auch im Hettitischen belegten Himmel-Erde-Trennungs-Mythos angeschlossen, über den gestern das Nötige gesagt worden ist.

Die Göttin tritt hier in altmediterraner Umgebung auf, aber ein verlässlicher Schluss auf ihre Herkunft lässt sich daraus doch nicht ziehen, denn ihre Legende ist eben nur ein Anhang, der durch die hettitische und die sonstigen Parallelen nicht gedeckt und nach O. Gruppes Meinung überhaupt nur dadurch veranlasst ist, dass sich Urania leicht an Uranos anschloss (1). Grundsätzlich ist Aphrodites Geburt aus der ins Meer gefallenen Scham des Himmelsgottes nicht anders zu beurteilen als die Geburt der Erinyen, der Giganten und der Meliai aus den in die Erde geflossenen Blutstropfen des Entmannten, nur dass die Meergeburt fester im Volksglauben verwurzelt gewesen sein dürfte und auch ohne Verbindung mit dem Uranosmotiv lebenskräftig war.

So ist die Sage von der Schaumgeburt ebensowenig mit Sicherheit auf den Orient zurückzuführen wie der Name der Schaumgeborenen. Trachten wir also, den Rückschlag in unserer Untersuchung an einer andern Stelle wieder auszugleichen! Durch Herodot I, 199, und spätere Zeugen wissen wir, dass an einigen Orten auf Kypros die sogenannte Tempelprostitution üblich war. Unsere Gewährsmänner nennen diese Orte nicht, doch dürfen wir vor allem an Amathus denken, wo die auf den Brauch zurückgehende Sage von den Propoitiden lokalisiert ist, aber auch an Paphos, wo es eine ähnliche Legende von drei Kinyrastöchtern gibt (2). Die kyprische Sitte ähnelte derjenigen der Babylonier, bei denen jedes Mädchen im Tempel auf einen Fremden warten musste, um sich ihm hinzugeben und dann der sakralen Verpflichtung ein für allemal ledig zu sein : das Charakteristische liegt also darin, dass die Schuldigkeit vor der Vermählung zu erfüllen war. Für diesen und verwandte Bräuche kommen verschiedene Erklärungsgründe in Betracht. Zuvörderst ist auf die Anschauung der Primitiven zu verweisen, dass das erste Beilager Gefahr bringt und daher einem Fremden überlassen

(1) Gruppe 1364 (Nilsson, I, 520 ff.). Orientalisch ist die Sage auch nach F. Dirlmeier, *Der Mythos von König Oedipus*, Mainz, 1948, 21 f. Vgl. F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*, Cambr., 1952, 210 ff. 225. Zur Hesiodpartie s. Wilamowitz, *Glaube*, I, 95 f., 5. Schwenn, 114 ff. Nilsson, I, 522, 1. P. Walcot, *Symb. Osl.*, XXXIV, 1958, 5 ff. Zu den Denkmälern zuletzt Er. Simon, *Die Geburt der Aphrodite*, Berl., 1959.

(2) Propoitiden : Ov., *Met.*, X, 221, 238 ff. Plut., *Mor.*, 777 D. Mitford, 42. Kinyrastöchter : Apollod., III, 182. Tempelprostitution in Kypros Hill, *History*, 70 f. Nilsson, I, 524, 3, 4. Zu der Sitte überhaupt E. Fehrle, *Rel. Vers. u. Vorarb.*, VI, Giess. 1910, 40 ff. M. Poplawski, *Eos*, XXIX, 1926, 101 ff. F. Focke, *Saeculum*, IV, 407 ff. u. v. a.

werden muss. Der Glaube mochte sich aber auch so wenden, dass ein Gott das Opfer der Jungfrauschaft verlangte : so wurde die Gefahr der ersten Nacht ganz sicher abgewendet und zugleich die Fruchtbarkeit der Braut gewährleistet. Endlich konnte eine solche Vereinigung im Tempel auch die Fruchtbarkeit überhaupt fördern und so in die Reihe der heiligen Hochzeiten eintreten, die in Griechenland weitverbreitet sind, während der primitive Brauch dort überhaupt nicht und das göttliche Jus primae noctis nur in dem recht problematischen, von Aischines epist. 10 bezeugten Brautbad im Skamander und Maiander nachzuwirken scheint. Die kyprische Tempelprostitution hat nun nicht nur in Babylon, sondern überhaupt im asiatischen Raum mannigfache Parallelen ; was Griechenland anbetrifft, stellt der Peripatetiker Klearch die epizephyrischen Lokrer neben die Kyprier und die Lyder (1). Aber ich habe den Verdacht, dass der Autor zwei lokrische Sonderfälle verallgemeinert hat, nämlich eine Dedikation von Frauen und Jungfrauen um die Mitte des 4. Jhdts. und eine Scheinweihung gleicher Art, die Dionysios II. schmählich missbrauchte (2). Wo sich sonst Tempelprostitution findet, handelt es sich um Hetären, die als Hierodulen im Dienste der Gottheit standen ; so war es im berühmten Aphroditetempel in Korinth und sonst noch im pontischen Komana und am Eryx, auch hier im Kulte der gleichen Göttin, sowie in Sicca Veneria in einem alteinheimischen Kulte. Die Institution hat auch in dieser Form ihren sakralen Charakter bewahrt, denn in Korinth war es keineswegs so, dass alle Hetären, an denen die lebensfrohe Handelsstadt so reich war, im Dienste des Tempels gestanden hätten. Die Hierodulen wurden auch nicht zu leicht befunden, die Hilfe ihrer Göttin in der Persergefahr zu erflehen, und nach ihrem Erfolg auch gebührend gefeiert : sie wurden insgesamt auf einem Gemälde dargestellt, zu dem Simonides den Text lieferte, und selbst Pindar hat es bei anderer Gelegenheit nicht verschmäht, die Hetärenweihung des Korinthiers Xenophon zu besingen (3). Man mag in der Hierodulie also eine Abschwächung der allgemeinen Tempelprostitution sehen ; jedenfalls hat sich die ursprüngliche Sitte, die Herodot als die allerschimpflichste der Babylonier bezeichnet, unter den Griechen auch mit dem Aphroditekult nicht einbürgern können, ein Zeichen dafür, dass sie auf Kypros ungriechisch war.

(1) Klearch., fr. 43 a, *Wehrli bei Athen.*, XII, 516 AB.
(2) Iustin, XXI, 3, dazu Ailian. v. h., IX, 8. Plut., *Mor.*, 821 D. Timol., 13, 10. Vgl. C. Turano, *Archaeologia Classica*, IV, 1952, 248 ff.
(3) Herter, *Reallex. f. Ant. u. Christ.*, III, 1175.

Und nun ein letztes Phänomen des kyprischen Kultes, das in unserm Zusammenhange sorgsamer Erwägung bedarf : es geht um jenen Androgynos, der als Hermaphroditos eine Zeitlang in Athen Verehrung fand und einen grossen Nachruhm geerntet hat. Marie Delcourt (1) hat ihm wie überhaupt dem Androgynismus in Religion und Philosophie allerneuestens eine Monographie gewidmet und hier O. Jessens übrigens schon antike Auffassung erneuert, dass in dem Namen des sonderbaren Gottes Hermes und Aphrodite zusammengewachsen seien. Aber man mag noch so viel dafür beibringen, wie gut die beiden die Androgynie an ihren Polen erfassen, die Tatsache bleibt bestehen, dass Hermaphroditos nicht von vorneherein so hiess, sondern vorher ein Aphroditos war. Wenn die geläufige Namensform somit eine sekundäre Erweiterung darstellt, so ist es das Gegebene, der von C. F. Heinrich vor mehr als 150 Jahren begründeten Ansicht zu folgen, dass Hermaphroditos « die Herme des Aphroditos » oder besser « Aphroditos als Herme » ist. Man muss zugestehen, dass die Parallelen Nermathena, Hermerakles, Hermeros, Hermammon, Hermanubis nicht sehr früh belegt sind, aber dieser Mangel wird vielleicht durch die Überlegung wieder wettgemacht, dass das Idol der Aphrodite von Paphos die alte Fetischform bewahrt hatte und so auch für das Idol des Aphroditos das Hermenartige besonders bezeichnend gewesen sein kann, auch wenn das Bild sonst nicht anikonisch war (2).

Will man dem Phänomen der Androgynie als solchem beikommen, so muss man energischer als es Delcourt getan hat, aus dem Wege räumen, was nicht hergehört. Wenn von männlichen Personen die Rede ist, die sich in Weiberkleidung zeigen, so handelt es sich oft um eine missverständliche Deutung der orientalischen Prunktracht, die mit ihrer Üppigkeit und Buntheit, mit ihren langen Ärmeln und ihrem laxen bis zu den Füssen herabwallenden Fluss, mit ihrer breitbandigen Kopfbedeckung und ihrem feinen Schuhwerk seit der klassischen Zeit nicht nur als fremdartig, sondern auch als weichlich und daher weibisch empfunden wurde, sei es dass sie den Ornat orientalischer

(1) M. Delcourt, *Hermaphrodite, Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Paris, 1958.

(2) Herter, De dis Atticis Priapi similibus, *Diss. Bonn*, 1926, 58 ff. *De Priapo*, 301 f. *PW*, XIX, 1694. Viel zu skeptisch M. Jastrow jr., *Rev. arch.*, 1911, I, 271 ff. (reduziert die Bisexualität für die ältere Zeit auf einen Bart, der dem Aphroditebild ebenso wie der Athenapriesterin der Pedasier [Herodot, I, 175; VIII, 104] als Symbol von Kraft und kriegerischer Männlichkeit angelegt worden sein soll). Hermenartige Aphroditebilder Paus., I, 19, 2; IX, 40, 3 f. Keine Darstellungen des Aphroditos in Kypros s. Jastrow, 284, 1.

Königo und nachmals römischer Kaiser bestimmte, wie es A. Alföldi verfolgt hat, sei es dass sie im dionysischen Kulte in die Erscheinung trat (1). Phallostänzer etwa, die sich in solcher angeblichen Weibergewandung produzierten, haben mit dem Zweigeschlechterwesen von Haus aus nicht das Mindeste zu schaffen, und ebensowenig brauchen wir uns um die zwei in der Oschophorienprozession einherziehenden Jünglinge zu kümmern, die in ihrem Mädchenkostüm nichts weiter wie den eleganten altattischen Chiton konservierten. Der Effeminatus ist der stehende Typ eines luxuriösen Weichlings, der sich weibisch gibt, aber dem religiösen Phänomen der Androgynie ganz fernsteht. Immerhin sei in unserm Zusammenhang erwähnt, dass gerade den Kypriern eine Neigung zur Effemination vereinzelt nachgesagt worden ist (2).

Fassen wir nun also den echten Kleidertausch ins Auge (3), so brauchen wir auch dann nicht auf Schritt und Tritt ein religiöses Fluidum zu wittern. Dass Männer und Frauen Gewandstücke des andern Geschlechts anlegen, kann rein zum Vergnügen geschehen, wie wir es von Symposien durch Bild und Wort genugsam wissen, von allerlei Bühnensituationen ganz zu schweigen ; tiefere rituelle Untergründe solchen Mummenschanzes sind da durchweg nicht mehr spürbar, nicht einmal beim Kalendenfeste, wie es uns in späterer Zeit beschrieben wird (4). Es kommt auch vor, dass Männer zum Zweck einer Kriegslist Frauenkleider anlegen, wie z. B. von einer athenischen Jünglingsschar erzählt wird, die auf Solons Veranlassung eine Abteilung Megarer überrumpelte (5). In Heiligenlegenden lesen wir etwa, wie ein junger Mann eine zur Unzucht verurteilte Christin rettet, indem er bei einem nächtlichen Besuche das Gewand

(1) A. Alföldi, Gewaltherrscher und Theaterkönig, *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend jr.*, Princeton, 1955, 15 ff. Herter, *Reallex. f. Ant. u. Christ.*, s. v. Effeminatus. *Gnomon*, XVI, 1940, 413, 2. Vom dionysischen Tanz zum komischen Spiel, Iserlohn, 1947, 20.

(2) Val., *Max.*, IX, 1, ext. 7. Statue eines effeminierten Priesters s. Hill, *History*, 218, Taf. IX ; vgl. auch ebd. 61, 2, 80.

(3) Vgl. besonders L. Radermacher, Sitz.-Ber. Wien, CLXXXII, 3, 1916, 37 ff. A. D. Nock, *Arch. f. Rel.*, XXIII, 1925, 26 f. E. Gjerstad, ebd. XXVII, 1929, 192 ff. (L. Deubner, *Attische Feste*, Berl., 1932, 49 f., 132 f.).

(4) Nilsson, *Arch. f. Rel.*, XIX, 1916-19, 71 ff., 84, 1 (*Gesch. d. griech. Rel.*, II, 1950, 469). Radermacher, Sitz.-Ber. Wien, CLXXXVII, 3, 1918, 86 ff. F. Schneider, *Arch. f. Rel.*, XX, 1920-21, 90, 2, 95, 108, 122 f., 124. 1, 365. Ph. Kukules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, II, 1, Athen, 1948, 16 f. Nock, *Vig. Christ.*, III, 1949, 55. Kleidertausch beim Symposion s. zuletzt, A. Rumpf, *Studies D. M. Robinson*, II, Saint-Louis, 1953, 88 f. T. B. L. Webster, *Wien. Stud.*, LXIX, 1956, 113 f.

(5) Plut., *Sol.*, 8.

mit ihr wechselt und so an ihrer Statt zurückbleibt, ein ganz altes Motiv, das wir mit umgekehrtem Vorzeichen schon in jener Erzählung Herodots, IV, 146, antreffen, wonach die Frauen der Minyer ihre Männer in entsprechender Weise aus dem Gewahrsam der Spartaner befreiten (1). Es gibt sogar Fälle, wo Frauen in äusserster Not wirklich in ernste Kämpfe eingreifen : die Amazonensage wird man am besten auf solche Verhältnisse beziehen (2). In Griechenland ist die argivische Geschichte besonders bekannt, die mit dem Namen der Dichterin Telesilla verknüpft ist ; die Rettung der von den Männern entblössten Stadt durch die Frauen mag einen gewissen Grad von Realität haben, wenn sie auch als Aition für das einheimische Fest der Hybristika und das dortige Hochzeitsritual (3) erscheint. Für unsern Zusammenhang ist es bedeutsam, dass das Bild der gewappneten Telesilla nach Paus. II, 20, 8 f. vor dem Aphroditetempel aufgestellt war. Wie sollten wir da nicht der bewaffneten Liebesgöttin gedenken, die uns gerade für die Peloponnes bezeugt ist ! Spätere Dichter haben diese auf den ersten Blick so merkwürdige Erscheinung auf ihre Weise erklärt, und allerlei Kunstwerke bringen die pikante Spannung zwischen der Weiblichkeit der Göttin und ihrem kriegerischen Aufzug gerne zum Ausdruck (4). Aber jenes militat omnis amans, das man später in dem Thema fand, eröffnet uns nicht das wahre Verständnis der Kultform ; wir müssen hier vielmehr eine Tendenz anerkennen, die sich im Falle der Schlachtengöttin Athena noch intensiver durchgesetzt hat. Da das alte Kultbild Aphrodites auf Kythera bewaffnet war, darf man wohl auf Kypros zurückschliessen und findet so die Verbindung mit der orientalischen Waffengöttin.

Wieder etwas anderes ist es, wenn Kleidertausch einen apotropäischen Zweck verfolgt, indem er auf Täuschung böser Dämonen abzielt. Unter diesem Gesichtspunkt kann man die mehrfach bezeugte Sitte ansehen, dass Brautleute, deren erste Vereinigung besondere Gefahren birgt, ihre Tracht wechseln

(1) Hippolyt., fr. Bd. I, 273-7, B.-A. Vgl. Radermacher, Sitz.-Ber. Wien, CCII, 1, 1924, 40. S. Trenkner, *The Greek Novella in the Classical Period*, Cambr., 1958, 109. Motiv der falschen Braut Trenkner, 135 ff.

(2) Herter, *Rhein. Mus.*, LXXXV, 1936, 221.

(3) Paus., II, 20, 8 f. u. a. Wilamowitz, *Textgeschichte der griechischen Lyriker*, Berl., 1900, 76 ff. R. Herzog, *Philol.*, LXXI 1912, 1 ff. Vgl. W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, 1, München., 1929, 449. P. Maas, *PW*, V, A, 385.

(4) G. Calza, *Ausonia*, LX, 1909, 172 ff. O. Broneer, The « armed Aphrodite » on Acrocorinth and the Aphrodite of Capua, *Univ. Calif. Publ. Class. Arch.*, I, 2, 1930. G. de Rossi, *Mem. Acc. arch. Napoli*, V, 1936, II, 1 ff. Die orientalische Waffengöttin s. Nilsson, I, 521.

und die Frau etwa gar noch einen falschen Bart anlegt. Dies apotropäische Motiv spielt manchmal bei dem sogenannten Männerkindbett mit, so sehr für diese Sitte auch noch andere Beweggründe in Anschlag gebracht werden müssen. Die Couvade wird von den Alten für einige fremde Völker belegt, im griechischen Bereiche jedoch allein für Kypros, und zwar von einem ortskundigen Berichterstatter, dem amathusischen Lokalhistoriker Paion (1). Aber dies eine Mal liegt eine bemerkenswerte Modifikation vor : das Referat macht es ganz klar, dass der die Kreissende nachahmende Mann nicht bei einer Gelegenheit fungierte, wo der Fall tatsächlich akut war, sondern im Rahmen eines allgemeinen Festes der Aphrodite auftrat. Aus der individuell bedingten Couvade ist hier also ein genereller Fruchtbarkeitszauber geworden, und so stehen wir jetzt endlich an der Schwelle der eigentlichen Androgynie, die Zeugen und Gebären in einem einzigen Wesen zu konzentrieren sucht. Diesen Gedanken können scherzhafte Verkleidungen nur aus ganz ferner Vergangenheit reflektieren, aber es ist möglich, dass er auch bei dem Kleidertausch der Brautnacht eine Rolle gespielt nat. Delcourt sieht in diesem letzteren und in vielen andern Bräuchen rites de passage, die einstmals beim Übergang von der Jugendgruppe in die Klasse der Heiratsfähigen stattgefunden hätten ; aber sie macht sich selber den Einwand, dass es sich in keinem der griechischen Fälle um einen kollektiven Übergang handelt, wie zu verlangen wäre, sondern um individuelle Ereignisse in einem keineswegs festgelegten Alter. Zu den Hochzeitsbräuchen kommen Feste, gerade in Argos die Hybristika, die von den in Fruchtbarkeitskulten üblichen Scherz- und Schimpfreden den Namen hatten, aber dadurch ihr Gepräge erhielten, dass die beiden Geschlechter ihre Kleider austauschten. Auch in Kreta finden wir den gleichen Androgynismus am Feste der Ekdysia, das der Leto galt, ursprünglich aber dem Leukippos gehörte, einem Dämon, der sich durch seine Legende deutlich als mannweibliches Wesen verrät ; auch in Elis ist noch eine Spur seiner Verehrung erkennbar (2). In diese Reihe stellt sich nun also auch Aphroditos, dem gleichfalls ein Fest mit Kleidertausch gefeiert wurde, und zwar nicht nur in Kypros, sondern nach Philochoros' Zeugnis (fr. 184 Jac.) auch in Athen.

(1) *FHG*, IV, 371, fr. 2 bei PLUT., *Thes.*, 20, 3 ff. Zur Couvade reiche Literatur, zo J. P. B. de JOSSELIN DE JONG, *Mededeel. Kon. Akad. van Wetensch.*, *Afd. Letterk.*, LIV B, 1922, 53 ff. Marg. TEUFEL, Brauch und Ritus bei Apollonios Rhodios, maschinenschr., *Diss. Tüb.*, 1939, 232 ff.

(2) Legende des Leukippos ANTONIN. LIB. 17 : Hybristika PLUT., *Mor.*, p. 245 C ff. POLYAIN., VIII, 33.

Der Androgynismus ist weit genug verbreitet, dass man Delcourt verstehen kann, wenn sie mit Andern auch in Hermaphroditos eine genuine hellenische Vorstellung sehen will. Aber gemach ! Dass Aphroditos, wie wir lieber sagen wollen, von auswärts nach Athen gekommen ist, zeigt sich schon darin, dass er von dem Komiker Apollophanes fr. 1 D. in einer Reihe mit andern Fremdlingen aufgezählt wird. Vielleicht darf man auch eine Berliner Statue heranziehen, die am ehesten Anspruch darauf hat, auf ein frühes Original, vielleicht den Hermaphroditus nobilis des Polykles, zurückgeführt zu werden. Hier ist der Androgynos mit einem Kopftuche dargestellt, wohl einer Mitra, wie wir sie auch bei Priapos finden und bei diesem als ein Zeichen nicht nur seiner Weichlichkeit, sondern auch seiner östlichen Herkunft auffassen müssen (1) : sollte nicht auch Hermaphroditos durch dieses Kleidungsstück als ein fremdes Gewächs gekennzeichnet sein ?

Wichtiger scheint mir eine Singularität des kyprischen Kultes. Wenn wir eben den kretischen Leukippos als Parallele zu Aphroditos genommen haben, so bedarf das einer Einschränkung. Wie die Namensform besagt, ist Leukippos ein maskuliner Dämon, der zum Femininum tendiert und so androgyn wird. Im selben Sinne entwickeln sich Götter wie Dionysos, Eros und sogar Priapos durch Betonung der Brüste (2), ja Hermaphroditos selber ist in der Gestaltung des Polykles noch bedeutend männlicher als die vielen in ausgesuchten Stellungen üppig vorgeführten Repräsentanten des Genos aus späterer Zeit. Und doch liegt der Fall des Hermaphroditos im ersten Ansatz anders. Die Beschreibung, die wir bei Macrob. III 8, 2 f. und Schol. Dan. Verg. Aen., II, 632 aus gleicher Quelle haben, gibt dem kyprischen Idol mit der natura virilis sogar einen Bart, aber sie spricht von einem Bilde der Aphrodite, und ebenso sagt der Amathusier Paion, die Göttin sei in Kypros männlich gestaltet (3). Nach den lateinischen Zeugnissen war es Aristophanes, der diese Aphrodite als Aphroditos bezeichnete, und die Form Hermaphroditos belegt Hesych überhaupt erst aus Theophrast. Wir treffen somit eine Aphrodite an, die nachträglich zu einem Aphroditos umbenannt wurde, nach dem Muster etwa von Hekate und Hekatos, Kybebe und Kybebos oder auch Hera und

(1) HERTER, *De Priapo*, 10 f., 196 ff. Vgl. Ch. PICARD, *Mél. G. Glotz*, II, Par., 1932, 707 ff. Die Statue des Polykles : Mus. Berl., *Beschreibung der antiken Skulpturen*, Berl., 1891, 82 f., Nr. 193. DELCOURT, 88 ff. Anders G. LIPPOLD, *PW*, XXI, 1725.

(2) Vgl. Erikepaios und wohl auch Agdistis.

(3) Paion bei HESYCH., s. v. Ἀφρόδιτος.

Heros (1). Wo sich Aphroditos als Menschenname findet, liegt wohl auch immer Benennung nach Aphrodite und nicht nach dem Androgynos vor (2). Wäre Aristophanes (oder vielmehr Pherekrates fr. 13 D., für den die neue Bezeichnung Aphroditos auch schon bezeugt ist), der Urheber dieser Bildung, so müsste man einen Scherz darin sehen, aber so weit geht man besser nicht ; wohl aber darf man sich fragen, ob der Name Aphroditos in Kypros überhaupt Geltung gehabt hatte und nicht erst in Athen zustandegekommen ist — doch gleichviel, auf jeden Fall ist er sekundär. Dann aber haben wir in dem kyprischen Phänomen einen Androgynos, der nicht vom Männlichen, sondern vom Weiblichen herkommt : hier ist nicht ein Mann femininisiert, sondern eine Frau maskulinisiert. Im Resultat mag das auf das Gleiche hinauskommen, aber der Ursprung ist nun einmal verschieden, und darauf müssen wir insistieren, da dies, soviel ich sehe, der einzige Fall einer solchen Erscheinung unter Griechen ist ; denn die Spekulationen über eine Zwitternatur der Selene sind zwar schon von Platon bezeugt, haben aber im hellenischen Kulte keinen Niederschlag gefunden. Wie es mit der männlichen Venus der Römer steht, werden wir von dem Sachkenner in unserm Kreise am besten erfahren. So kann ich in der androgynen Göttin nur eine Spezialität der kyprischen Religion erblicken, der sich eine androgyne Aphrodite in Pamphylien und weiterhin vielleicht eine Phrygerin wie Mise anreiht (3). Das scheint mir ein letztes Indiz für die Abkunft der kyprischen Aphrodite zu sein : sie ist eine der vorgriechischen Göttinnen, die sui iuris in eigener Machtvollkommenheit schalten und walten und wenn überhaupt nur einen zweitrangigen männlichen Paredros neben sich dulden, zuzeiten also vorziehen, beide Potenzen in sich selber zu vereinigen.

(1) R. Ganschinietz, *PW*, XI, 1135. O. Weinreich, *Menekrates Zeus und Salmoneus*, Stuttg., 1933, 114 f.

(2) F. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen*, Halle, 1917, 566.

(3) Selene s. noch A. v. Domaszewski, Sitz.-Ber. Heidelb., 1918, 13, 73 f. F. Jacoby zu Philoch. fr. 184. Deus Lunus = Men s. W. Vollgraff, *Mnem.*, N. S., LIX, 1932, 253 f. G. Dumézil, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, CXI, 1935, 66 ff. (identifiziert Lunus mit Tityos aufgrund von Hyg. fab. 55). Die pamphylische Aphrodite Lyd. mens. IV, 64 u. a. (auch Suid. s. v. Ἀφροδίτη), s. F. Börtzler, *Rhein. Mus.*, LXXVII, 1928, 191. Allerlei Geschlechtsambivalenz in Kleinasien s. O. Seel, *Navicula Chiloniensis Leiden*, 1956, 52 f. Venus Calva kommt ursprünglich nicht in Frage (Börtzler, 188 ff. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris, 1954, 65 f.). J.-G. Préaux, *Annuaire de l'Inst. de philol. et d'hist. orient. et slaves*, XIII, 1953, 479 ff., meint, Porphyrios (oder bereits seine Quelle) habe diese mit der androgynen Aphrodite verbunden, und findet die Kombination bei Mart. Cap., II, 181, wieder, wo er ambifariumque genitale liest.

VI

ORIENT, GRÈCE, ROME UN EXEMPLE DE SYNCRÉTISME ? LES « CASTORES » DOLICHÉNIENS

par † PIERRE MERLAT
(Rennes)

L'iconographie de Jupiter Dolichenus, le dieu au taureau, au foudre et à la bipenne de la période impériale romaine, comporte dans certains cas l'image d'acolytes divins figurés tantôt sous l'aspect des Tyndarides helléniques, qui ne laisse pas de doute sur leur identité, tantôt sous l'aspect de personnages généralement analogues et symétriques, de style plus ou moins barbare, sur l'identité desquels on a longtemps hésité, mais qu'il semble impossible de ne pas interpréter comme les *Castores* que mentionne parfois l'épigraphie dolichénienne. C'est là de toute façon constater l'existence de deux modes iconographiques différents, mais aussi supposer que ces deux modes recouvrent une équivalence au moins nominale, même si l'un et l'autre ne se réfèrent pas exactement aux mêmes habitudes de représentation, sinon aux mêmes conceptions théologiques.

L'intervention de ces acolytes dans le cycle dolichénien pose automatiquement non seulement le problème de leur signification propre et de leur origine, mais aussi celui de la couleur dont ils peuvent affecter la divinité qu'ils escortent ou, réciproquement, dont ils peuvent être affectés par elle. Il est bon cependant de marquer dès l'abord les limites et la méthode de toute enquête dolichénienne, car si une divinité comme Jupiter Dolichenus n'a pu naître et se répandre dans tout le monde romain sans avoir le support d'une doctrine cohérente, le fait qu'à l'exception peut-être d'un graffito de Doura-Europos aucun texte sacré ne nous soit parvenu qui permette d'établir avec une relative certitude cette doctrine, oblige à partir des seuls documents qu'on possède, qui sont presque exclusivement iconographiques ou épigraphiques, pour les interpréter de la manière

la moins conjecturale possible au moyen d'une analyse interne et d'une méthode comparative portant sur des divinités jugées parentes ou issues de milieux analogues.

Mais si les difficultés qui apparaissent évidentes en ce qui concerne la personnalité même de Jupiter Dolichenus peuvent dans une certaine mesure être surmontées grâce à la masse des monuments figurés représentant le dieu et des inscriptions qui nous donnent des indications appréciables sur son culte et sur la qualité de ses fidèles, l'enquête concernant les acolytes qui font l'objet de cette communication risque d'aboutir à des vues encore bien plus conjecturales, à la fois en raison du nombre relativement faible des documents qu'on pourrait qualifier de castoriens, et de l'existence de la double série iconographique que j'ai signalée tout à l'heure.

La série, que par commodité j'appelle « barbare », est constituée par diverses représentations de personnages qui, malgré des variantes de détail, se réfèrent à un type commun. Ils apparaissent, en tout cas, dans les angles inférieurs de la plaque triangulaire de Jassen-*Romulianum*, en Mésie Supérieure (1), d'une des plaques triangulaires de Kömlöd-*Lussonium*, en Pannonie Inférieure (2), d'une des plaques triangulaires d'Heddernheim, en Germanie Supérieure (3), et d'une plaque triangulaire d'origine inconnue, dont le négatif photographique est conservé au musée de Sofia (4) ; mais il est bien évident qu'au personnage de même style qui figure dans un angle inférieur des plaques triangulaires de Traismauer-*Trigisamum*, dans le Norique (5), et d'Aalen-*Aquileia*, en Rétie (6), devait correspondre, dans l'autre angle inférieur, avant sa mutilation, un personnage identique et symétrique, de même qu'il est probable qu'à la statuette-applique en bronze creux du musée de Vienne, provenant sans doute de Hongrie (7), devait faire pendant une statuette analogue (8).

(1) A. H. KAN, *Juppiter Dolichenus*, Leiden, 1943, n° 41 et Taf. III, 5 ; P. MERLAT, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Rennes-Paris, 1951, n° 50 et pl. III, 2 (musée de Widin).

(2) KAN, n° 60 *b* et Taf. VI, 8 *b* ; MERLAT, n° 66 et pl. IV, 2 (musée de Budapest).

(3) KAN, n° 277 et Taf. XVI, 25 ; MERLAT, n° 322 et pl. XXXV, 3 (musée de Wiesbaden).

(4) KAN, n° 17 ; MERLAT, n° 346 et pl. XXXVI, 3 (musée de Sofia).

(5) KAN, n° 115 *a*, *b*, *c* et Taf. IV, 7 *a* et *b* ; MERLAT, n° 147 et pl. XII, 1 (musée de Vienne).

(6) KAN, n° 139 ; MERLAT, n° 168 et fig. 33 (musée de Stuttgart).

(7) KAN, n° 101 et Taf. IV, 6 ; MERLAT, n° 124 et pl. XI, 2 (musée de Vienne).

(8) C'est aussi l'avis de A. H. KAN et de E. WILL, *Mél. Univ. Saint-Joseph*, Beyrouth, XXVII, 2, 1947-1948, p. 25.

Nous avons donc affaire là à des personnages conçus comme formant une paire et toujours figurés apodes. Leur tronc repose directement sur une base qui peut être ou non accotée de protomes ou d'avant-trains de taureaux (1) ou constituée par eux (2) ; presque toujours leur buste est enserré dans une cuirasse à épaulières et lambrequins (3) et leur tête surmontée d'un bonnet phrygien ou d'une coiffure orientale (4) ; ils tiennent des attributs divers, palmes, foudres, bipenne, patère ou sceptre (5), mais la variété de ces attributs ne contribue jamais à modifier sensiblement leur aspect hiératique et figé ; enfin, à l'exception du génie de la plaque d'Aalen, ils sont barbus et leur physionomie paraît peu juvénile.

A cause de leur ressemblance générale avec le type de Dolichenus, à cause de leurs taureaux, de leur costume et des objets qu'ils tendent, on a pu penser qu'ils n'étaient que des formes apodes du Dieu de Doliché, exprimant symboliquement sa naissance (6), puisque aussi bien le thème de la naissance peut s'exprimer par le moyen d'une figure sortant du rocher (7) ; d'autres y ont vu des images de Jupiter Héliopolitain (8). Mais ces deux interprétations me paraissent également contestables. Car il est peu normal que, voulant figurer une deuxième effigie de Jupiter Dolichenus sur des documents le représentant selon le mode

(1) Ce qui est le cas sur la plaque de Jassen et pour la statuette du musée de Vienne.

(2) C'est le cas sur les plaques de Kömlöd, d'Aalen et du musée de Sofia. Par contre, cette base est simplement constituée, sur la plaque d'Heddernheim, par 5 volutes disposées sur 2 rangs. Pour la structure de ces bases et les rapprochements qu'elle évoque, avec des modes de représentations orientales, cf. E. Will, *l. c.*, p. 24, 25-28.

(3) Sur la plaque figurée sur le négatif photographique du musée de Sofia, cette cuirasse semble être remplacée par une tunique ; il est vrai que la gravure de cette plaque semble avoir été particulièrement négligée.

(4) Sur les plaques de Kömlöd et d'Aalen, les génies apodes semblent avoir la tête nue ; la statuette de Vienne est peut-être coiffée d'un calathos et les génies de la plaque d'Heddernheim portent sans doute un polos oriental, plutôt qu'un casque.

(5) Cf. Merlat, p. 47, n. 6. La « patère » du personnage de droite de la plaque de Kömlöd et celle du personnage de gauche de la plaque de Traismauer ressemblent en fait à des disques cantonnés en forme de rosettes ; il se peut enfin que le personnage de gauche de la plaque de Kömlöd tienne dans la main droite un sceptre.

(6) Hypothèse d'Ed. Meyer, *Ausführl. Lexikon d. gr. u. röm. Mythol.*, I, col. 1193, et de Leipoldt, dans Haas, *Bilderatlas zur Religionsgesch.*, Lief. 9-11, p. xvi. Cf. aussi M. I. Rostovtzeff, *Hist. of anc. World*, II, p. 343, qui tirait argument de la plaque d'Heddernheim, où les volutes de la base sur laquelle se dressent ces personnages expriment probablement la notion de rochers.

(7) Comme le fait remarquer avec raison E. Will, *l. c.*, p. 29, n. 1, pour le cas de Mithra *petrogenes*, le thème remontant à un modèle mésopotamien. Cf. aussi, du même auteur, *Le relief cultuel gréco-rom.*, Paris, 1953.

(8) Cf. A. B. Cook, *Zeus, a study in anc. Relig.*, I, p. 617.

traditionnel, on ne lui ait pas toujours immuablement donné dans le même ordre, même pour en suggérer la naissance, les attributs divins ordinaires, bipenne et foudre (1), et, d'autre part, le type iconographique de l'Héliopolitain est suffisamment caractéristique et différent des images que j'analyse pour qu'on soit en droit de rejeter toute identification avec le dieu de Ba'albek (2) ; enfin, aucune de ces deux conjectures ne tient compte de l'existence d'une paire.

Sans vouloir aborder immédiatement le problème de l'origine de cette paire, je dois cependant reconnaître que plus proche de la réalité me semble être l'hypothèse de Lietzmann qui, reprenant une conjecture d'Ed. Meyer, voyait dans ces figures la représentation de génies-substituts du vieux dieu hittite des rochers (3). Elle ne justifie pas cependant de manière absolue la présence simultanée de deux génies. C'est, en fait, à Fr. Cumont que revient le mérite d'avoir fourni les premiers éléments d'une interprétation correcte de ces personnages (4). Notant en effet que certaines inscriptions dolichéniennes mentionnent des divinités appelées *Castores* ou *Castores conservatores* (5) et des fidèles portant le nom de *Castor* ou de *Polydeuces* (6), il établit la nécessité d'un rapport organique entre Dolichenus et les *Castores* et proposa d'identifier les personnages des angles inférieurs de la plaque de Jassen à ces divinités (7). Mais c'est M. Ch. Picard qui dans un important article a apporté les argu-

(1) Comme je le fais remarquer dans une note de mon *Jupiter Dolichenus, Essai d'analyse et de synthèse* (encore inédit), il est possible que ce soit par suite d'une erreur d'interprétation de même genre, mais inverse, que l'auteur d'une plaque triangulaire de Mauer-an-der-Url (Kan, n° 120 et Taf. VII, 11 ; Merlat, n° 153 et pl. XIV) a représenté le couple dolichénien (?) à l'endroit généralement réservé à nos génies apodes, car les deux divinités y tiennent respectivement un foudre et une branche (palme ?), une bipenne et une branche (palme ?), attributs qui semblent pouvoir tout aussi bien, sinon mieux, convenir aux personnages en question.

(2) Cf. mon *Répert.*, p. 48, n. 3, avec des références, et E. Will, *Mélanges Univ. St.-Jos.*, p. 23-4. A. H. Kan, *Jup. Dol.*, p. 27-8, hésite dans l'interprétation de ces personnages, entre des doublets de Dolichenus ou des images de Jupiter Héliopolitain, mais il ne semble établir aucun lien entre leur représentation et celle des acolytes figurés en Tyndarides.

(3) Cf. mon article (Observations sur les « Castores » dolichéniens) dans *Syria*, XXVIII, 1951, p. 230, n. 1. Notons que Kan, p. 145-6, voit dans le cas particulier des génies figurés sur la plaque d'Heddernheim des images de « Berggötter », tandis que H. Demircioğlu, *Der Gott auf dem Stier*, p. 104, les interprète comme des effigies d'un « Wettergott ».

(4) Hypothèse présentée à G. I. Kazarow (cf. *Jahresh. öster. Inst.*, XXVII, 1932, p. 170-1).

(5) Cf. mon *Répert.*, n° 151 (inscription alors inconnue de Fr. Cumont), 197 et 202 (où ils sont dits *conservatores*).

(6) Pour *Castor*, cf. *Répert.*, p. 16, n. 2 ; pour *Polydeuces*, *ibid.*, p. 17, n. 4.

(7) Alors que G. I. Kazarow, *l. c.*, ne prend pas parti sur cette hypothèse.

ments permettant d'étendre cette interprétation particulière à toutes les idoles des monuments dont il s'agit pour l'instant (1). Son avis autorisé a depuis lors été généralement suivi dans l'essentiel, car il justifie pleinement la représentation symétrique des génies dolichéniens. Je dois noter cependant que Kan et Demircioğlu ne se sont pas laissés convaincre par ses arguments, mais qu'ils n'ont pas non plus proposé de solutions convaincantes (2). En outre si, malgré la cuirasse romaine dont ils sont revêtus, leur barbe et leur coiffure leur donnent l'aspect d'idoles orientales et suggèrent que, quelle que soit leur origine exacte, ils dérivent d'une paire orientale d'assesseurs divins, leur attitude hiératique, qui évoque immédiatement le souvenir d'*hermaia*, et le titre de *conservatores*, que portent une fois dans l'épigraphie dolichénienne les *Castores*, de même d'ailleurs que Dolichenus, inclinent à penser qu'ils expriment la vertu essentielle de stabilité ou plutôt de stabilisation, qu'ils auraient à la fois en propre et en commun avec leur maître divin (3).

Mais il ne me paraît pas inutile d'insister sur le fait que l'identification des génies apodes avec les *Castores* se justifie aussi par l'existence des représentations constituant la première série iconographique à laquelle je faisais précédemment allusion (4), et qui est constituée par les images des Dioscures figurés selon le type hellénique traditionnel sur une plaque triangulaire de Mauer-an-der-Url, sur deux bas-reliefs provenant du temple romain de l'Aventin et sur les deux reliefs latéraux d'un autel de Mayence (5). Quelle que soit leur valeur exacte, les frères jumeaux, bien que représentés en dieux cavaliers, ne peuvent qu'être une transcription particulière des *Castores*, car leur union avec Dolichenus et sa parèdre, ainsi qu'avec d'autres divinités du cycle dolichénien, comme la Victoire ou Sol et Luna (6),

(1) Ch. PICARD, Les Castores « conservatores », assesseurs de Jupiter Dolichenus, dans *Rev. Hist. Relig.*, CIX, 1934, p. 73 et s.

(2) Cf. R. VALLOIS, *L'architecture hellén. à Délos*, p. 385 ; H. SEYRIG, dans *Mél. Univ. St.-Joseph*, XXIII, 2, 1940, p. 91-4 ; E. WILL, *l. c.* ; moi-même dans mon *Répert.* et mon *Jupiter Dolichenus*. J'ai déjà signalé que A. H. KAN ne s'était pas laissé convaincre par ces arguments ; quant à H. DEMIRCIOGLU, *o. c.*, p. 104, il allègue contre cette interprétation le fait que les génies apodes ont des attributs identiques à ceux de Dolichenus et qu'ils sont barbus, ce qui ne me paraît pas un argument très valable, sous cette forme du moins.

(3) Cf. pour tout cela, mon art. de *Syria*, p. 230-1.

(4) Le raisonnement a d'ailleurs été esquissé avant moi par H. SEYRIG, *l. c.*, à propos d'un cachet de Doliché (cf. *Répert.*, n° 375).

(5) Cf. respectivement KAN, n° 119 et Taf. VII, 13 ; n° 175, et Taf. XII, 18 ; n° 271 = MERLAT, n° 152 et pl. XIII ; n° 206 et pl. XXII, 1 ; n° 311 et pl. XXX, 2. — Sur ce type, cf. F. CHAPOUTHIER, *Les Dioscures au service d'une déesse*, p. 106-114.

(6) Cf. *Syria*, XXVIII, 1951, p. 231, n. 6.

indique assez qu'ils participent eux-mêmes à ce cycle en qualité d'assesseurs divins, comme les *Castores* de l'autre série (1).

Il faut donc établir désormais si dans ces deux séries iconographiques, génies apodes castoriens et Tyndarides traditionnels ont la même signification dolichénienne, question à laquelle seule, me semble-t-il, permettra de répondre l'étude de leurs origines réciproques. Toutefois, on pourrait *a priori* penser que si l'on arrivait à dater les monuments où ces assesseurs divins se présentent tantôt sous une forme, tantôt sous l'autre, une partie importante du problème se trouverait automatiquement réglée, à condition qu'ils ne fussent pas contemporains ou que, même contemporains, les uns fussent le reflet d'une conception plus ancienne, les autres d'une conception plus récente. Mais de toute façon, bien que les représentations des acolytes en Dioscures puissent appartenir à des périodes relativement plus récentes que celles où ils ont l'aspect d'idoles apodes (2), leur chronologie est trop flottante pour que l'on puisse en tirer des arguments irréfutables. Néanmoins, puisque avec ces assesseurs on a affaire à des génies du cycle d'une divinité originaire de l'Orient et puisque le type des *Castores* apodes, que j'appellerai pour la commodité type I, paraît se rattacher plutôt à un schéma oriental, et le type des Tyndarides, dit type II, plutôt à un schéma occidental, où les jumeaux divins n'ont plus l'allure de dieux-piliers, ne sont plus barbus et ne portent plus le bonnet phrygien, il semble bien qu'on puisse admettre, au moins comme hypothèse de travail, l'antériorité du type I sur le type II.

Dans ce cas, le type I serait plus conforme à la notion que recouvrait à l'origine du culte la représentation des assesseurs divins et se rapprocherait davantage des modes iconographiques adoptés en Orient même, par conséquent marquerait une certaine forme de fidélité à la tradition véritable, tandis que le type II, sans signifier absolument une rupture complète avec celle-ci, témoignerait d'un certain relâchement dans la doctrine, sinon d'une différenciation d'attributions. Il convient cependant de noter qu'aux IIe et IIIe siècles après J.-C., à moins qu'on ne

(1) Sur la triade Dioscures-déesse et sur ses variations, cf. F. CHAPOUTHIER, *o. c.*, p. 143 et s., 218 et s., 227-8, 231 et s., 237 et s., 248 et s., 262 et s.

(2) Cf. *Répert.*, n° 152, que j'ai daté du début du IIIe siècle apr. J.-C., n° 206, qui paraît être de la seconde moitié du IIIe siècle, n° 311, qui porte la date du 23 mai 217 (pour la série Tyndarides). Les représentations en génies apodes sont souvent difficilement datables ; mon n° 50 semble contemporain des Sévères, mes nos 66 et 168 pourraient être de la seconde moitié du IIe siècle ; quant à mes nos 125 et 346, bien qu'ils ne paraissent pas être de date trop tardive, je n'oserais me prononcer avec certitude.

tînt essentiellement à marquer l'origine particulière de ces divinités, leur évocation, qu'on parlât de *Castores* ou de Dioscures, et encore l'appellation de *Castores* était elle-même déjà une transposition et, dans une certaine mesure, une concession, ne pouvait guère se faire que sous les traits des Tyndarides, ce qui avait en tout cas l'avantage de les actualiser davantage et de les rendre immédiatement plus compréhensibles à l'Occident. Sans doute les initiés d'origine orientale pouvaient-ils, même en Occident, avoir gardé le souvenir, soit directement, soit par tradition orale, de la valeur propre des acolytes dolichéniens et de l'aspect sous lequel ils pouvaient encore apparaître dans le sanctuaire de Doliché ; mais il est probable que la masse des fidèles était beaucoup moins avertie. Et les assesseurs apodes avaient beau avoir revêtu, comme leur dieu, la cuirasse romaine, ils n'avaient pas tiré de cette adaptation un caractère aussi occidental que celui dont bénéficiait Dolichenus en costume d'*imperator*, quelle que soit d'ailleurs la raison, romaine peut-être, mais peut-être aussi hellénistique, qui ait poussé les fidèles dolichéniens à figurer ainsi leur dieu : quant aux acolytes, ils conservaient malgré tout un air « barbare » qui pouvait gêner la propagande dolichénienne et la diffusion du culte dans certaines couches de la société.

Il serait intéressant de trouver des chaînons intermédiaires entre les deux modes iconographiques ainsi analysés. C'est à ce problème que je me suis attaché dans un article de *Syria*, où j'ai signalé qu'au type I, au sein duquel le *Castor* subsistant de la plaque triangulaire d'Aalen apparaît déjà, avec sa physionomie imberbe et juvénile, comme le témoin d'une évolution encore timide, se rattachent, sur un cachet de Doliché, les bustes affrontés des *Castores* drapés à la grecque et coiffés du pilos, mais conservant la barbe de leurs origines orientales (1) et M. H. Seyrig a eu tout à fait raison d'indiquer nettement que cette « image montre comment on est passé des vieux simulacres asiatiques aux figures élégantes de Castor et de Pollux ». Par contre, c'est au type II qu'appartiennent évidemment les deux Tyndarides au cheval et à la lance d'un autel de Mayence que j'ai classés comme tels et sur lequel (2) M. Ernest Will a eu tout à fait raison d'attirer en même temps que moi l'attention ; cependant le fait que les jumeaux cavaliers y sont figurés sur un sol porté par deux géants anguipèdes jouant le rôle d'Atlantes nous avertit que

(1) Cf. *Répert.*, n° 375 (Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale).
(2) H. Seyrig, *l. c.*, p. 87, n° 6 et pl. V, 6, et p. 91-3.

les assesseurs divins y sont affectés, non d'une valeur solaire comme on a voulu récemment encore l'affirmer, mais d'une valeur chthonienne, dont il conviendrait bien entendu d'analyser les aspects, mais qui ne semble pas être à première vue une caractéristique spécifique des Dioscures. Il n'en reste pas moins que cette valeur est probablement la même que celle qui est consignée sur la plaque d'Heddernheim où les *Castores* semblent surgir de la rocaille, ce qui au moins suggère que des représentations différentes d'un même motif divin peuvent recouvrir des conceptions identiques (1).

Or je considère comme tout à fait significatif que ces deux chaînons, qui nous permettent de mieux comprendre comment on a pu passer du type I des Castors au type II des Dioscures, proviennent le premier de Doliché même, en Commagène, le second de Mayence, en Germanie Supérieure. Que le style du cachet de Doliché traduise une tentative d'*interpretatio graeca* ne me paraît pas douteux, et cela suggère que dans la propre patrie de Dolichenus, les fidèles, quoique désireux de maintenir toujours sensible l'authenticité originelle de ses assesseurs, par le moyen de la barbe qu'ils leur conservaient, n'échappaient pas à la tentation de « débarbariser » l'effigie des divinités dolichéniennes (2) ; mais il n'est pas moins remarquable que le consécrateur du monument de Mayence (3) et l'artisan qui exécuta les reliefs, tout en sacrifiant au désir d'occidentaliser ces assesseurs, n'aient pas consenti à éliminer tout souvenir de leur origine, voire de leur signification véritable.

Cela tendrait en tout cas à laisser croire que les adorateurs de Jupiter Dolichenus pouvaient encore, au IIe et au IIIe siècles apr. J.-C., avoir gardé une certaine fidélité aux types primitifs des divinités dolichéniennes, mais aussi qu'ils concevaient les Dioscures helléniques comme les équivalents de leurs *Castores*, quel qu'ait été le nom véritable des prototypes orientaux, puisque aussi bien cette dénomination gréco-romaine est la preuve d'un syncrétisme ne s'étendant pas forcément à l'iconographie. Est-ce à dire que cette assimilation est ancienne et résulte par conséquent d'une communauté d'origines et de valeurs spécifiques,

(1) E. Will, *l. c.*, p. 32-33, a également utilisé cette représentation de Mayence, mais seulement pour éclairer la signification religieuse de la paire divine.

(2) Cette occidentalisation du type divin en Orient même est encore plus sensible dans une statuette de Jupiter Dolichenus trouvée entre Marash et Biredjik (Kan, n° 5 ; Merlat, n° 4 et pl. I, 1) et Fr. Cumont, *Syria*, I, 1920, p. 183 et s., n'avait pas manqué de le signaler.

(3) Un *negotiator*, d'après l'inscription de consécration (*CIL*, XIII, 11812).

ou bien au contraire est-elle relativement récente et ne correspondant qu'à des ressemblances théologiques superficielles, traduit-elle simplement le désir de rendre perceptible aux non-initiés une équivalence syncrétique sans fondement profond ? Encore que l'existence de deux types iconographiques bien distincts suggère qu'on ait pu avoir, à un moment donné du moins ou dans certains milieux particuliers, conscience de différences assez nettes, le problème me paraît valoir la peine qu'on le discute, puisqu'on sait aussi que les Dioscures sont fréquemment dans l'Orient impérial romain les assesseurs de divinités suprêmes et que leur présence auprès de dieux d'origine anatolienne comme Sabazios, Mithra ou la Grande Mère (1) suggère que *Castores* Dolichéniens et Dioscures peuvent dériver du même prototype, ceux-ci ayant subi l'influence de l'interprétation gréco-romaine, ceux-là étant restés plus ou moins fidèles à l'interprétation originale.

Après que M. Ch. Picard, rappelant les Couroi, les Courètes et les Corybantes sauveurs de Zeus et protecteurs de Rhéa, les eut rapprochés des assesseurs d'une πότνια ἀνδρῶν τε θεῶν τε de la Grèce archaïque et de ceux d'une Cybèle aux lions attestée de Pessinonte à Éphèse (2), F. Chapouthier tira de son étude de l'iconographie méditerranéenne des Tyndarides l'idée que l'Hélène de la triade Castor-Pollux-Hélène était une ancienne déesse de fécondité, maîtresse de la végétation et des fauves, et que si ses acolytes avaient fini, détachés d'elle, par apporter leur secours à des déesses régnant sur la terre et le ciel et possédant le sceptre, comme Isis, Tyché ou Luna, ils n'en étaient pas moins, comme les Kabires auprès de Déméter, de Cybèle ou de l'Artémis éphésienne, des démons de la fertilité (3), tirant leur caractère de la « mère » qu'ils servaient. Or celle-ci ayant comme Cybèle des pouvoirs étendus sur la nature, le schéma de cette déesse-mère flanquée de deux assesseurs divins pourrait fort bien être né dans les régions d'Asie antérieure connues pour avoir adoré une divinité de la terre et des fauves.

Mais d'un autre côté, Plutarque et l'*Etymologicum magnum* rapprochant les Tyndarides du terme δόκανα et certains miroirs étrusques figurant les dieux jumeaux reliés entre eux par des

(1) Cf. P. Merlat, *Syria*, *l. c.*, p. 233, n. 3, et H. Seyrig, *Syria*, XIV, 1933, p. 280, n. 3 = *Antiq. syr.*, I, 1934, p. 129, n. 3 ; F. Chapouthier, *o. c.*, p. 308, n. 4 ; Fr. Cumont, *Rech. symbolisme funér. Romains*, p. 70-3.

(2) Ch. Picard, *Rev. Hist. Relig.*, XCVIII, 1929, p. 61 et s.

(3) F. Chapouthier, *o. c.*, p. 143-7, 153-168, 331 et s. ; cf. p. 218, 237, 248 et s., 262 et s., 268 et s., 331.

barres, on a pu penser que les Dioscures primitifs étaient une forme anthropomorphisée de la porte sacrée ou du seuil et que leur caractère de piliers, donc de gardiens, suffisait à justifier leur rapport avec des symboles ou des divinités représentés parfois entre eux et s'accommodait fort bien d'une subordination à une divinité suprême, particulièrement à Zeus dont ils étaient, sinon dont ils étaient devenus, les κοῦροι (1). D'ailleurs, M. Charles Picard précisant le sens du mot δόκανα en fonction du vocable primitif δόκος, qui désignait un cadre antisismique en bois, et évoquant la valeur magique attribuée au linteau dans l'antiquité hellénique et préhellénique, me paraît avoir démontré que les Dioscures sont des dieux-piliers stabilisateurs à valeur architectonique, qui, primitivement conçus comme assesseurs d'une déesse-mère, seraient devenus, à cause de leur nom, ceux de Zeus, tout en gardant le caractère stabilisateur révélé par leur assimilation à des δόκανα et confirmé à lointaine échéance dans le cycle dolichénien par leur titre de *conservatores* (2). Mais, comme l'a noté R. Demangel, ce symbolisme des Dioscures-δόκανα peut aussi être rapproché de la vénération des Orientaux pour l' « hiéroglyphe constructif de la porte » dont les deux montants passaient pour l'image des piliers célestes, et dans ce cas les Tyndarides seraient revêtus d'une qualité générale de stabilisation s'expliquant par leur rôle de porteurs de la voûte céleste (3).

Si l'on ajoute à cela que les Dioscures des miroirs étrusques sont généralement coiffés du bonnet phrygien, on en arrive à penser que compagnons d'une déesse-mère primitive ou δόκανα anthropomorphisés, simples démons de la fertilité ou acolytes architectoniques et cosmiques, ils ne doivent pas être sans rapport avec le monde des croyances orientales, ce qui repose le problème de leur véritable origine. C'est ainsi que F. Chapouthier a été amené à chercher des rapports entre les Tyndarides et les jumeaux Aśvin ou Nāsatya du monde indo-iranien mentionnés dans le *Rig Veda*, mais également, au XIVe siècle av. J.-C., dans un traité des archives de Boghazkeuï entre Hittites et Hurrites du Mitani, et, pour vérifier l'hypothèse d'une filiation, à définir le caractère de ces Aśvin. Mais parce qu'ils sont « enfants du ciel » et, comme les Dioscures, fils du dieu suprême, jumeaux inséparables et jeunes, guérisseurs, protecteurs à l'égard des dangers, garants des causes justes et des pactes, et qu'ils escortent souvent

(1) M. C. WAITES, *Am. Journ. Arch.*, XXIII, 1919, p. 1 et s.
(2) Ch. PICARD, *Rev. Hist. Relig.*, CIX, 1934, p. 73 et s.
(3) R. DEMANGEL, 'Αρχ. 'Εφ., 1937, p. 144 et s.

des divinités féminines comme Surya, le Soleil, ou comme leur sœur Uśās, l'Aurore, F. Chapouthier était incliné à penser que, malgré certaines différences, leur théologie semblait annoncer certains aspects sous lesquels les Dioscures furent plus tard révérés en Occident, ce qui autoriserait à supposer une filiation des Aśvin aux Dioscures (1).

Mais les Génies apodes dolichéniens, ceux que faute de mieux j'appelle *Castores*, peuvent-ils prétendre à la même origine et, comme se le demandait déjà Fr. Cumont, peut-on, reconnaissant dans Jupiter Dolichenus l'ancien dieu de l'orage hittite, les faire dériver de l'ancienne paire des jumeaux indo-européens (2) ? Sans doute leur attitude hiératique devait-elle, comme l'a suggéré M. Ch. Picard se fondant sur la plaque d'Heddernheim, où les *Castores* figurés en Atlantes portent sur leur tête le buste de Sol et de Luna, les luminaires célestes, exprimer l'idée de stabilisateurs cosmiques et dans ce cas, quoique transcrivant différemment les notions exprimées par les Dioscures, ils pourraient procéder d'une même origine. Encore faudrait-il être certain que cet aspect n'est pas le résultat d'une contamination relativement tardive par le type des Dioscures et, en tout cas, exprime l'essentiel de leur personnalité divine. Car si les Dioscures sont imberbes et juvéniles et s'ils furent à l'origine les assesseurs d'une divinité féminine, en quoi ils peuvent se rattacher aux Nāsatya-Aśvin, les *Castores* dolichéniens sont généralement barbus et paraissent âgés et ils ne semblent pas, sauf à les assimiler purement et simplement aux Dioscures, avoir jamais été les acolytes d'une déesse-mère, avant de devenir comme eux ceux d'un dieu suprême, ni avoir été des démons cavaliers.

Et c'est pourquoi, bien que l'hypothèse de Fr. Cumont ait eu le mérite de proposer pour les Génies dolichéniens apodes une origine identique à celle que proposait F. Chapouthier pour les Dioscures helléniques, j'ai cherché dans mes thèses et particulièrement dans ma thèse complémentaire si l'on ne pouvait pas expliquer autrement leur type iconographique, leur valeur et leur origine. Reprenant une hypothèse d'Ed. Meyer (3) qui

(1) F. Chapouthier, *o. c.*, p. 337 et s. Il pensait, par exemple, que les rapports de Surya et d'Uśās avec les Aśvin ne correspondaient pas à ceux d'Hélène avec les Dioscures (*contra*, V. Maschek, *Archiv Orientálni*, XV, 1946, p. 413 et s., d'après H.-Ch. Puech, *Rev. Hist. Relig.*, CXXXI, 1946, p. 218-9), que rien n'assurait qu'ils fussent des dieux cavaliers (*contra*, *ibid.*) et qu'ils ne participaient pas au privilège d'hétérémérie caractéristique des Dioscures.

(2) Fr. Cumont, *Etudes syr.*, p. 353, qui se posait la même question pour les porte-flambeaux mithriaques Cautopates et Cautes.

(3) *Reich und Kultur der Chetiter*, p. 121.

voyait dans les acolytes divins de la plaque d'Heddernheim des génies de la montagne semblables à celui qui est figuré sur un cylindre syro-hittite de la Bibliothèque Nationale, et y trouvant l'indice que, dérivant de l'imagerie hittito-hurrite, ils devaient correspondre à des divinités anatoliennes, utilisant d'autre part les éléments d'une lumineuse interprétation que donnait M. H. Seyrig d'un cylindre provenant sans doute des confins de la Syrie et de l'Anatolie (1) et représentant le grand dieu porté par deux génies qui émergent du sol à mi-corps et tiennent les mêmes attributs que lui, je crus possible de conclure que le mode original de la représentation des *Castores* dolichéniens avait subi l'influence iconographique des génies de la montagne et que comme tels ils prétendaient exprimer non pas un caractère qui leur fût propre, mais un caractère qu'ils partageaient avec leur maître.

Car de même que le prototype de Jupiter Dolichénien me semble avoir été, dans les régions anatoliennes, un dieu de l'orage dont l'expression s'est fixée, dès l'époque hittito-hurrite, mais avec adjonction de certains aspects propres à une divinité montagnarde, dans les régions bordières du Taurus et de l'Euphrate moyen, de même le prototype des génies apodes me paraissait naguère encore avoir été seulement un couple de génies plus ou moins topiques, sans doute ceux de la montagne des taureaux, comme l'a si judicieusement suggéré M. Ernst Will, localement tenus pour des assesseurs chargés de confirmer l'essence montagnarde du dieu escorté, cette conception pouvant s'être progressivement affinée, au point de ne plus garder qu'une valeur chthonienne générale. Cet enracinement dans le sol des acolytes aurait pu dès lors leur conférer la signification de stabilisateurs auxiliaires du stabilisateur universel qu'était Dolichenus lui-même, et, en tout cas, faciliter leur assimilation avec les Dioscures stabilisateurs, comme eux assesseurs de divinité suprêmes, les autres caractères des Tyndarides, par exemple la qualité de génies secourables, qui d'ailleurs peut se justifier par leur caractère essentiel de stabilisateurs en un pays aussi fréquemment agité par les secousses sismiques, et la valeur de symboles des hémisphères célestes leur étant attribuées de surcroît et probablement plus tard, à cause de cette ressemblance ressentie comme fondamentale à un moment donné.

Qu'on n'aille pas penser cependant que j'aie ainsi voulu dénier toute signification céleste à Dolichenus ; j'ai trop insisté dans mes

(1) H. Seyrig, *l. c.*, p. 93-4.

thèses sur le fait que sa toute-puissance universelle ne pouvait s'expliquer que par cet aspect théologique, pour que je ne veuille pas la maintenir aujourd'hui, et c'est pour la même raison que je n'ai pas l'intention d'enlever à ses acolytes leur rôle de stabilisateurs cosmiques. Je crois toutefois que l'étude attentive de leurs prototypes probables, qui permet de faire dériver les Castors dolichéniens de génies montagnards, doit incliner à voir en eux moins à proprement parler les supports chthoniens d'un dieu purement céleste que les assesseurs montagnards d'un dieu montagnard, conçu selon une démarche assez fréquente dans l'Orient méditerranéen ancien pour les dieux souverains comme une divinité céleste et cosmique ; car dieu né de la montagne, il en reste l'émanation, tenant à la terre par la montagne et par la montagne dont les cimes se perdent dans les nuages, se haussant vers les niveaux supérieurs du ciel où il règne et d'où il peut se manifester aux hommes et au monde dans sa toute-puissance, ce que me semblent exprimer en particulier certains documents de la glyptique syro-hittites où l'on voit le dieu de l'orage debout sur deux ou trois monticules symbolisant à n'en pas douter la montagne (1). Destin peu surprenant en vérité, en ce qui concerne le Dolichenus préromain, pour une divinité adorée au pied du Taurus, mais qui ne doit pas nous masquer le sens véritable de ses agents divins.

Si cette interprétation ne nous éloigne pas particulièrement du schéma des Dioscures-δόκανα, il semble curieux qu'elle ne se relie pas également à celui des Dioscures conçus comme démons de la fertilité ; car si l'on admet que les analogies ainsi relevées se résolvent en un syncrétisme gréco-oriental assez ancien, on doit être surpris de n'avoir pas la trace d'un syncrétisme analogue exprimant l'aspect de fécondité dont on a vu qu'il caractériserait fondamentalement les jumeaux préhelléniques et helléniques. Et cela d'autant plus que les prototypes auxquels nous avons fait appel pour retrouver l'hypothétique ascendance des Castors, nous ont ramenés dans le même complexe géographique, ethnique et religieux que celui dont semblent être originaires les Tyndarides. Ce sont ces considérations en tout cas qui m'ont amené à penser que si l'on accepte l'idée que les Dioscures puissent remonter aux Nāsatya-Aśvin indo-iraniens, il n'y a pas de raison contraignante pour qu'il n'en soit pas de même des *Castores* dolichéniens.

Sans doute parmi les objections que j'ai faites à cette hypothèse, celle qui m'a longtemps paru la plus forte était l'absence

(1) Pour les détails du raisonnement, cf. *Syria*, *l. c.*, p. 237 et s.

d'une divinité féminine à laquelle ils eussent pu se rattacher à l'imitation des jumeaux indo-européens ou de leurs descendants éventuels, les Dioscures. Car s'il est vrai que Junon appartient au cycle dolichénien, c'est toujours, semble-t-il, au titre de parèdre de Dolichenus lui-même et des figures comme celles d'Isis, qui apparaît deux fois dans l'imagerie dolichénienne (1), ne sont que le témoignage d'un syncrétisme qui n'affecte pas les assesseurs divins (2), d'autant plus qu'en l'occurrence ceux-ci, qui participent aux scènes alors représentées, n'y ont pas l'aspect de génies apodes. Pourtant à la réflexion, je me demande s'il n'y a vraiment pas de document dolichénien qui permette de saisir la dernière trace de la divinité féminine dont les Castors auraient pu sous leur forme la plus ancienne être les acolytes.

La plaque d'Heddernheim, en effet, dont j'ai tiré plus d'un argument pour essayer de déterminer la nature des génies apodes, présente un détail qui n'a pas manqué d'exciter la curiosité des commentateurs, puisqu'il s'agit de la représentation d'une divinité féminine au sceptre et au sistre, montée sur une biche tournée à droite et portant sur la tête un ornement ressemblant à un disque accoté de deux plumes verticales. Il n'en fallait pas plus pour qu'on interprétât cette figure comme une Isis (3). Je ne reviendrai pas ici sur les arguments que j'ai opposés à cette identification, me contentant d'ajouter que de toute façon la déesse en question ne participe pas à la scène comme l'Isis des deux bas-reliefs aventiniens que je viens d'évoquer, et de rappeler qu'à cause de la biche qui la porte j'ai pensé qu'il fallait y voir une Junon dolichénienne empruntant certains traits de l'imagerie isiaque, en expression d'un syncrétisme de propagande probablement assez tardif (4). Je n'ai pas l'impression que cette définition soit plus incertaine aujourd'hui que naguère.

Mais je pense néanmoins que l'explication n'est pas suffisante, car elle ne rend pas compte de la place où paraît la déesse, ni de sa taille inférieure à celle de Dolichenus, ce qui n'est pas absolument normal pour la parèdre d'un dieu souverain. Car si l'ancien Ba'al occupe ici la place d'honneur de la composition, c'est à ses côtés et lui faisant face qu'une Junon dolichénienne conçue comme sa compagne devrait figurer, ce qui suggère qu'en

(1) Cf. KAN, nos 174 et Taf. XI, 7, 175 et Taf. XII, 18 = MERLAT, nos 185 et pl. XIX, 206 et pl. XXII, 1.
(2) Cf. P. MERLAT, *Rev. arch.*, XXVII, 1947, p. 10 et s.
(3) Cf. A. B. COOK, *Zeus*, I, p. 619 et s. ; L. MALTEN, *Jahrb. arch. Inst.*, XLIII, 1928, p. 115 ; KAN, no 277.
(4) P. MERLAT, *Rev. arch.*, XXVII, 1947, p. 27-30, et *Répert.*, p. 316.

admettant que notre divinité féminine soit bien Junon dolichénienne, ce n'est pas exactement au titre de parèdre de Jupiter qu'elle intervient. Or, figurée au registre inférieur de la plaque, à l'étage des génies apodes sortant de la rocaille par conséquent, elle y tient entre ceux-ci la même place que l'Hélène de la Grèce archaïque entre Castor et Pollux, n'ayant l'air de les dominer que parce que juchée sur sa biche, elle est située sur un plan plus élevé, mais ne dépassant pas de sa tête les bustes de Sol et de Luna qui surmontent les *Castores*.

Voilà donc retrouvée, je pense, et cela à l'époque romaine, l'archaïque triade composée d'une déesse et de ses assesseurs et cette survie étonne moins si l'on songe que la même plaque a conservé d'autres traces d'archaïsme, comme par exemple le pantalon que porte Dolichenus ou la rosette qui orne le front du taureau divin. Il ne me paraît pas faire de doute en tout cas que cette déesse, à l'égal d'Hélène, doive être interprétée comme la transcription tardive et résiduelle d'une déesse-mère primitive, ce qui n'est contradictoire ni de Junon dolichénienne, ni de l'Isis dont celle-ci a pris ici certains attributs (1), mais incline à penser une fois de plus que les prototypes des génies apodes du cycle de Dolichenus ne doivent pas être spécifiquement très différents de ceux des Dioscures et suggère que s'il y eut peut-être à une époque relativement basse un syncrétisme tendant à confondre Castors et Dioscures et à attribuer à ceux-là des qualités que ceux-ci avaient acquises au cours de leur évolution — et je pense en particulier à l'expression des hémisphères célestes et de la succession cosmique du jour et de la nuit (2) — c'est en partie parce qu'à partir d'une certaine époque on avait perdu le souvenir de l'étroite parenté qui les unissait, souvenir oblitéré par l'aspect formel différent qu'ils avaient fini par prendre. Que les *Castores* dolichéniens soient ainsi devenus des génies apodes s'explique probablement par le fait que plus sensibles à leur valeur de divinités stabilisatrices conceptuellement et topiquement enracinées dans la montagne où elles trouvaient leur justification la plus expressive, les adorateurs du Dolichenus pré-

(1) Pour cette valeur de Junon dolichénienne, je ne puis malheureusement que renvoyer à mon *Jupiter Dolichenus, Essai d'interprétation et de synthèse* (encore inédit), II[e] Partie, chap. II, 2°. Pour Isis, cf. APUL., *Métam.*, XI, 5 ; Fr. CUMONT, *Religions orient.*, 4[e] éd., p. 72, 232-3, n. 4 à 8, 234-5, n. 20-21.

(2) C'est cette signification que prennent d'ailleurs souvent le plus immédiatement, et entre autres valeurs, les représentations des Castors ou des Dioscures dans l'imagerie dolichénienne ; cf. en particulier les bustes des Tyndarides qui figurent aux angles supérieurs d'un relief aventinien (mon *Répert.*, n° 185).

romain de Doliché ont voulu le représenter, dans leur patrie commune, c'est-à-dire précisément dans un pays montagneux, sous une forme graphique empruntée aux cycles locaux de divinités de la montagne, d'autant plus naturelle à leurs yeux que leur dieu était lui-même, on l'a vu, une émanation de la montagne. Si l'on veut donc qu'il y ait eu syncrétisme en matière de *Castores*, c'est, je crois, à ce niveau qu'il convient de le chercher et non, du moins aux périodes anciennes, dans l'équivalence de nature avec les Dioscures, qu'ils devaient en réalité, si mon argumentation est juste, à une commune origine.

Mais puisqu'en définitive *Castores* apodes et Dioscures du cycle dolichénien, à défaut de remonter à des prototypes iconographiques identiques, sinon communs, semblent se référer à un schéma théologique unique faisant intervenir dans les deux cas la notion d'une déesse originelle desservie par deux assesseurs, il nous faut bien reprendre le problème de la filiation éventuelle des Dioscures et des *Castores* aux Nāsatya-Aśvin de l'Inde védique et aux génies analogues du monde indo-iranien, car l'hypothèse d'une telle filiation a du moins le mérite de justifier mieux que toute autre la réalité de paires divines que constituent dans le monde gréco-romain ces acolytes d'une divinité féminine passés au service d'un dieu souverain (1).

Or les études de M. G. Dumézil ont permis, me semble-t-il, de préciser à la fois la valeur des jumeaux indo-européens et le sens des rapports qui les unissent à une divinité féminine (2). Équivalents des Vasu, dont le nom évoque la notion de « biens matériels » et peut se rapprocher des δοτῆρες ἐάων homériques, les Nāsatya ou les Aśvin du *Rig Veda*, « riches en dons », sont surtout, en plus de tout ce qui a été dit tout à l'heure, des donneurs de santé, de jeunesse et de fécondité, des thaumaturges

(1) Puisque des 5 documents des civilisations antérieures qui mettent en rapport des génies de la montagne avec une divinité suprême, 3 seulement les figurent sous la forme d'une paire, les reliefs d'Yazilikaia, une plaque en ivoire de Mégiddo et le cylindre en hématite publié par H. Seyrig, auquel il a déjà été fait allusion (cf. E. Will, *l. c.*, p. 29 ; P. Merlat, *Syria*, p. 241) ; par contre, un cylindre syro-hittite de la Bibliothèque Nationale (L. Delaporte, *Catal. cyl. B. N.*, n° 464 ; G. Contenau, *La glyptique syro-hittite*, pl. XXI, 154 ; P. Merlat, *l. c.*, p. 237 et fig. 3), ne fait intervenir qu'un assesseur-montagne devant Teshub-Adad conçu en dieu marchant sur la montagne, tandis qu'une sculpture rupestre d'Imamkulu, qui représente le dieu de l'orage au moment où, selon un schéma identique à celui du relief K de Malatya, il va descendre de son char tiré par deux taureaux, figure l'ensemble dieu-char et pattes des taureaux reposant sur la nuque de 3 génies (et non de 2, comme le signale E. Will, *l. c.*, p. 36, n. 2) eux-mêmes supportés par 3 Atlantes (P. Merlat, *l. c.*, p. 242-3 et fig. 4).

(2) Cf. G. Dumézil, *Tarpeia*, p. 38-64 ; *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV, p. 37 et s. (S. Wikander), 56-7, 73-5 ; *Les dieux des Indo-Européens*, p. 7-35.

secourables aux infirmes comme aux amoureux, aux filles sans fiancés comme au bétail stérile, bref des dieux de toutes les formes de vitalité, entraînant dans leur marche bœufs et chevaux et « riches en actions merveilleuses », garants de nourriture et créateurs d'abondance en hommes et en biens, qui peuvent d'ailleurs être appelés à l'aide « pour la pensée pieuse » et inspirer la piété. Comme tels, Dumézil en fait les divinités védiques typiques de la troisième fonction cosmique et sociale et évoquant l'Haurvatât et l'Amərətât, la Santé et la Non-Mort de la théologie zoroastrienne, il les rapproche aussi des jumeaux Nakula et Sahadeva du Mahâbhârata qui, caractérisés par leur beauté, sont habitués au bonheur et dignes de n'être pas malheureux, ont une tenue modeste, sont habiles à l'épée, savent, le premier soigner les chevaux malades, le second tout ce qui concerne la santé et la fécondité des vaches, ont enfin une conduite modeste et pieuse, attentive aux devoirs.

Mais ces jumeaux indo-iraniens, que F. Chapouthier unissait, on s'en souvient, à Surya ou à Uśâs, apparaissent plus souvent mentionnés avec des divinités féminines qui, selon Dumézil, prenant place avec eux au niveau de la fonction de fécondité, pour compléter leurs attributions, présentent aussi des aspects qui les haussent aux deux premiers niveaux de la tripartition fonctionnelle. Dans certains types de groupements figure une déesse-rivière de vitalité et de descendance, Sarasvâti, « mère » dont le sein inépuisable donne à boire des biens de toute sorte, qui dispense richesse et prospérité et qu'on voit collaborer médicalement avec les Aśvin, dont elle est dite une fois l'épouse, ce qui la caractérise bien comme appartenant à la troisième fonction ; mais elle protège aussi ses adorateurs et « épouse des héros », elle leur donne abri, brave et détruit leurs ennemis, ce qui la place aussi au niveau de la fonction guerrière, tandis qu'elle entre dans le domaine des divinités souveraines par sa pureté et parce que régnant « sur toutes les pensées pieuses », excitant les mouvements de piété et les faisant réussir, elle détruit les démons et ceux qui méprisent les dieux, toutes qualités qui l'apparentent à la déesse iranienne Anâhitâ, parfois substitut des Nāsatya, ou à Armaiti qui régit directement la terre comme productrice, nourricière, mère, mais signifie aussi la piété, la dévotion et la pensée religieusement correcte, ou peut-être même à l'Allatum accadienne du traité de Boghazkeuï, à laquelle, déesse du monde souterrain, on donnait le nom de « Dame de la Terre ».

Bien entendu, ce ne sont là que des indications que j'emprunte çà et là aux argumentations de G. Dumézil, mais elles me parais-

sent apporter la matière d'utiles réflexions sur la nature du couple orientalo-gréco-romain des assesseurs primitifs d'une déesse qui est tantôt leur mère, tantôt leur femme ou maîtresse, tantôt leur sœur, et dont l'extension fonctionnelle peut expliquer que dans le cas de la divinité féminine dolichénienne, celle-ci, précisément parce qu'elle était une « mère », ait réussi à se maintenir, au niveau de la souveraineté, comme parèdre d'un dieu mâle, tout en perdant au bénéfice de celui-ci l'escorte de ses acolytes jumeaux. Elles permettent en outre de justifier le parallélisme profond, quoique caché, des Dioscures helléniques et des *Castores* dolichéniens, étant bien entendu dès lors que le syncrétisme auquel j'attribuai d'abord la figuration des Tyndarides dans l'imagerie de Dolichenus concurremment à celle des idoles apodes doit être un syncrétisme beaucoup plus récent que je ne pensais, et d'époque vraisemblablement romaine, qui, pour des ressemblances moins fondamentales, secondes en tout cas, entre les uns et les autres, retrouva sans doute sans le savoir la vérité d'une filiation commune, masquée par la déviation en divinités montagnardes de la paire dolichénienne, déviation elle-même conditionnée par une sorte de syncrétisme ancien purement oriental. Mais je ne me cache pas que résolvant un certain nombre de difficultés, cette hypothèse sur l'origine des Dioscures ne rend pas compte de leur valeur de stabilisateurs, à moins que l'on n'admette, ce qui d'ailleurs est fort possible, puisque aussi bien on a indiqué la possibilité orientale d'une telle signification, que cette valeur de stabilisation résulte d'un syncrétisme en sens inverse, dans lequel les jumeaux dolichéniens ou du moins anatoliens et syriens peuvent avoir joué le rôle de modèles. Ce qui montre, de toute façon, que la notion de syncrétisme doit être maniée avec prudence. Quant à la barbe dont les *Castores* sont pourvus, à la différence des Dioscures et des jumeaux indo-européens, je me demande si elle constitue vraiment une objection insurmontable à la filiation et à la parenté que je propose, car elle peut très bien les caractériser comme génies de la montagne et serait alors une forme de traduction iconographique du syncrétisme particulier que j'ai précédemment évoqué (1), à moins que tout simplement elle ne soit qu'une manière de calquer plus exactement la physionomie des acolytes sur celle de la divinité souveraine.

(1) Barbu, en effet, est le génie montagnard du cylindre de la Bibliothèque Nationale mentionné p. 83, n. 1, de même que les génies analogues de la plaque de Mégiddo.

VII

ASPECTS DU CULTE ET DE LA LÉGENDE DE LA GRANDE MÈRE DANS LE MONDE GREC

par Ernest Will
(Lille)

On peut se demander si l'étude d'une figure aussi connue et aussi souvent discutée que celle de la Grande Mère est susceptible encore d'apporter des points de vue nouveaux. Cependant, quand on y regarde de plus près, on a vite fait de se persuader que cette étude a toujours souffert de l'état de notre documentation.

De l'abondance de notre documentation, d'abord. Voici un culte qui fleurit, avec une même vigueur, pendant toute la durée du monde antique, dont l'extension englobe tout le bassin méditerranéen, dont les monuments sont des plus variés, littéraires, épigraphiques, figurés. A cette abondance correspond souvent la médiocrité : trop de mentions incontrôlables, trop d'attestations qui permettent à peine de placer un point sur une carte, trop d'inscriptions laconiques et trop de monuments figurés difficiles à interpréter. Les sanctuaires reconnus avec certitude sont peu nombreux et les cas où ils ont été l'objet d'un examen approfondi le sont moins encore. Ajoutons la nature même de la déesse, multiforme et syncrétique, prête aux fusions et aux assimilations et qui, en partie par l'annexion du taurobole, sera une des dernières grandes figures du paganisme romain.

Cette documentation encombrante ne nous est toujours pas accessible dans une « somme » digne de ce nom, mais dans une série d'études ou d'articles de *lexica*, qui se complètent plus

ou moins et dont les plus anciens ne sont pas les moins bons (1). Ce qui fait cruellement défaut, ce sont les monographies dotées d'une documentation figurée abondante, sinon exhaustive, telles que nous en possédons fort heureusement aujourd'hui pour une série de divinités barbares ou orientales. Pour la déesse, il conviendrait d'envisager plusieurs monographies correspondant à ses aspects divers et permettant un classement chronologique. Il reste donc difficile de s'assurer de l'appui d'une documentation vraiment sûre et les conclusions auxquelles on peut être amené gardent toujours quelque chose de précaire. Les remarques que je vais présenter reposeront sur des documents connus parfois depuis longtemps, que j'essayerai de grouper ou de tirer de leur isolement afin de leur donner leur portée véritable.

La figure de la Grande Mère, telle que l'antiquité l'a définitivement fixée, nous apparaît comme le résultat d'une évolution, de la fusion d'éléments divers. Distinguer ces éléments a toujours été le souci de ceux qui se sont occupés de la déesse.

Le premier essai à retenir dans cet ordre d'idées est celui de Rapp dans le *Mythologisches Lexikon* de Roscher (2). Cet auteur distingue trois figures divines primitivement indépendantes :

1° La Crétoise Rhéa, épouse de Cronos, qui n'a été confondue avec la Grande Mère que par les poètes, ou encore par les écrits tardifs, et qui a toujours joui d'un culte particulier ;

2° La Grande Mère asiatique, Cybèle la Phrygienne, caractérisée de façon claire par ses épithètes toponymiques (Sipylènè, Dindymènè, etc.) et par ses liens avec Attis ;

3° La Mère des dieux hellénique, notable par ses rapports avec Pan et les Nymphes, avec Hermès peut-être, et dont la personnalité et la légende resteront toujours moins élaborées que celles de sa rivale asiatique.

Rapp considère d'ailleurs que ces deux dernières, l'asiatique et l'hellénique, sont apparentées et correspondent à des conceptions religieuses identiques, mais développées dans des régions différentes. La rencontre entre elles se fera tardivement quand, au ve siècle, la Phrygienne pénétrera en Hellade.

L. R. Farnell, de son côté, dans ses *Cults of the Greek States*,

(1) Une des études les plus importantes reste toujours celle de H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (1912). Pour le reste, cf. Rapp, dans Roscher, *Mythologisches Lexikon*, s. v. Kybele (1894) ; W. Drexler, *ibid.*, s. v. Mètèr ; Schwenn, dans Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. Kybele. Nous renvoyons à ces études pour une bibliographie plus détaillée.

(2) Cf. Rapp, *l. l.*, à la note précédente, 1659 s.

t. III (1907), a repris la question (1). Il retrouve, lui aussi, les trois formes ; il croit, lui aussi, qu'elles sont les aspects particuliers d'une même déesse-mère primitive, d'une Terre-Mère, dont Gaia conserve parfois le souvenir en Grèce. Mais il croit découvrir aussi l'évolution précise qui a conditionné l'histoire de ces divers aspects.

L. R. Farnell a été frappé, en effet, par le titre de Métèr théôn, de Mère des dieux, que porte régulièrement la déesse hellénique. Ce titre très particulier implique, à ses yeux, l'existence d'un monde des dieux à la fois diversifié et devenu fixe, mieux encore d'un dogme. Cette Mère des dieux n'est exactement ni Gè, ni Déméter, en dépit des rapports qu'elle peut avoir avec l'une ou l'autre, mais elle est Rhéa. Quelle autre mère des dieux, en effet, pouvons-nous découvrir dans la mythologie grecque ? Le fait même que le culte de Rhéa n'ait pas été très répandu dans la Grèce classique prouve que le personnage était invoqué sous un autre nom, celui de Mère des dieux. Mais Rhéa est crétoise, ce qui explique que la Mère a été vénérée dans des régions d'influence minoenne, Laconie, Arcadie, Béotie. La preuve ultime de cette filiation crétoise est fournie par les documents archéologiques. On a retrouvé à Cnossos l'image d'une déesse de la montagne flanquée de lions, l'image même de la Mère des dieux classique.

Un tout autre son de cloche est donné par M. P. Nilsson dans le t. I de sa *Geschichte der griechischen Religion* (1941) (2). Pour cet auteur, la Mère des dieux que nous rencontrons dans la Grèce classique n'est autre que la déesse asiatique venue, contrairement à l'opinion courante, au plus tard vers la fin de la période archaïque en Hellade. C'est Athènes qui fournit l'essentiel de sa démonstration à M. P. Nilsson : l'histoire du Métrôon, connue maintenant grâce aux fouilles américaines, prouverait cette pénétration de l'étrangère à la date indiquée (3).

Il y a donc un problème : qui est, en définitive, la Mère des dieux vénérée en Grèce dans les temps classiques, entendons essentiellement aux ve et ive siècles ? Est-ce une antique déesse hellénique ou même préhellénique, dont le culte dure, non sans accommodations ou emprunts peut-être, ou est-ce véritablement une étrangère qui, à une date que l'on peut déterminer, a conquis

(1) P. 289 s.
(2) P. 687 s.
(3) Schwenn dans son article de la *Realenc.* envisage de même un mouvement est-ouest partant de la Phrygie et atteignant la Grèce par l'intermédiaire de l'Asie Mineure occidentale.

l'Hellade ? C'est la question que je vais tâcher de reprendre en analysant les différents aspects de la Grande Mère fournis par notre documentation, et si mes conclusions sont assez voisines de celles de M. P. Nilsson, ce nouvel examen ne me paraît pas superflu puisque, comme je l'ai indiqué, l'illustre savant raisonne surtout sur des données attiques.

Or comment ne pas remarquer, dès le premier abord, une faiblesse commune aux trois thèses que je viens de résumer ? Elles nous mettent en présence de deux, ou même trois, figures divines : l'asiatique, l'hellénique et la crétoise ; aucune ne prête une attention suffisante à un fait capital : l'existence d'une Grèce d'Asie. Or, quels que soient les rapports entre la déesse asiatique et la déesse hellénique, le point de rencontre fut évidemment cette Grèce d'Asie. Aussi bien, plutôt que de remonter à des origines lointaines, à des états primitifs toujours conjecturaux, je commencerai par cet aspect de la question. Et il se trouve que nous pouvons partir là d'une série de données sûres, et de données qui remontent à l'époque archaïque.

Il y a presque exactement 70 ans S. Reinach découvrit sur le site de l'antique Kymè un lot de statuettes divines (1). Elles représentaient une déesse voilée, trônant et tenant un lion sur ses genoux ; dans un certain nombre de cas, la déesse était installée dans une sorte de niche, dans un naiskos avec ou sans cadre architectural. S. Reinach reconnut la Grande Mère ou Cybèle et data ses statuettes de l'année 530 environ. Or des figures analogues et aussi anciennes sont apparues dans une série d'autres sites et c'est la répartition géographique de ces sites qui est révélatrice. Nous relevons d'abord quelques grands centres de la Grèce d'Asie : à côté de Kymè, Milet, Smyrne, Clazomènes, et on peut ajouter, on le verra, Phocée. Nous relevons ensuite des îles, mais des îles proches de l'Anatolie, Rhodes, Chios, Amorgos, Thasos (2). Nul doute que nous n'ayons là une aire géographique bien nette et qui correspond en gros à l'Ionie et à ses dépendances. Nous pouvons donc dire que l'image de la Grande Mère a été créée dans la Grèce d'Asie. Car — fait capital —

(1) S. Reinach, *Bull. corr. hell.*, XIII, 1889, p. 543, pl. VIII. — *Catalogue musée de Constantinople*, 520-522.

(2) Milet : *Bull. corr. hell.*, XIII, 1889, p. 548 ; *Catalogue de Constantinople*, 523 ; Smyrne : *Catalogue Coll. Gréau*, p. 199, nº 1326 ; Clazomènes : *Rev. Arch.*, 1900, II, p. 374, pl. XVI ; Rhodes : Perrot-Chipiez, VIII, p. 325, fig. 138 ; Chios : *Ath. Mitt.*, XIII, 1888, p. 163 ; Amorgos : *Arch. Anz.*, 1898, p. 53, fig. 1 ; *Jahresh.*, II, 1899, p. 200, fig. 102 ; Thasos : *Mon. Piot*, XX, 1913, p. 47, fig. 4 et pl. IV. — Cette documentation serait à reprendre dans le détail. Il arrive que la figure ne soit pas accompagnée du lion ; le naiskos semble cependant décisif.

l'image décrite restera normative pour la suite de l'évolution ; la déesse au lion trônant dans un naiskos nous est connue aujourd'hui par un très grand nombre de documents dont les plus anciens remontent au ve siècle, qui se perpétuent jusqu'à l'époque romaine et qui se répartissent sur l'ensemble du monde grec.

Que cette image ait été diffusée par l'Ionie dans les autres pays helléniques et dès le vi^e siècle, semble clairement révélé par une série d'autres indices. Des naiskoi archaïques analogues à ceux mentionnés ont été découverts en un lot serré à Marseille : c'est à Phocée qu'on cherchera leur origine. Et l'on peut croire aussi que c'est le rayonnement de l'Ionie qui amena l'image de la déesse dans une ville telle que Syracuse, où nous connaissons de bonnes attestations classiques, dont un relief rupestre. Citons enfin Naucratis, autre fondation ionienne (1).

Des colonies passons à la Grèce propre. Là, les documents archaïques sont rares. Le plus brillant est formé par la Gigantomachie du trésor de Siphnos à Delphes montrant la déesse sur son char traîné par une paire de lions (2). Siphnos, notons-le, est une cité insulaire et le style du monument est ionien ; pour le reste, nous avons sans doute déjà là un exemple de syncrétisme ; nous y reviendrons encore.

Quant aux autres pays grecs, la démonstration doit s'appuyer sur des données de valeur fort variable. Une histoire fameuse est celle de Pindare invoquant la *Mater* dans la 3e *Pythique* (v. 175), la *Mater Megala* dans deux fragments (Bergk, 79 et 95), κυβέλα μάτερ θεῶν, enfin dans un reste de dithyrambe (Bergk, 80). La *Pythique* nous révèle que le poète avait installé la déesse dans un sanctuaire privé aux portes de sa maison et les scholiastes, confirmés par Pausanias, prétendent savoir que le culte était consacré à la Dindymènè ; le dithyrambe, en tout cas, ne permet pas de doutes sur l'origine asiatique de la déesse. Mais où le poète avait-il rencontré la Phrygienne ? Dans un de ses voyages certainement, mais ces voyages ne l'ont pas mené en Asie, mais surtout dans le monde dorien. La 3e *Pythique* est dédiée à Hiéron de Syracuse : serait-ce là l'endroit ? Le poème est des environs de 475, date suffisamment haute pour pouvoir être mise en relation avec le rayonnement de l'Ionie déjà constaté. On notera, à titre de confirmation, qu'Hésiode, le compatriote de Pindare, ignore la Grande Mère asiatique comme aussi la Métèr théôn.

(1) Marseille : Espérandieu, *Recueil*, I, 49 ; Naucratis : Graillot, *Culte de Cybèle*, p. 414, n. 3 ; Gutch, *Ann. Brit. School Athens*, V, 1899, p. 72-83 ; Syracuse : Graillot, p. 36 et pl. I.

(2) *Fouilles de Delphes*, IV, 2, p. 78, pl. VI ; p. 94.

Entre Hésiode et Pindare peut se placer le mouvement est-ouest dont nous décelons les manifestations.

Pour l'Attique, les données ne sont guère plus assurées. Des mentions de poètes encore, d'Euripide dans *Hippolyte* (v. 141-149), *Hélène* (v. 1301 et suiv.), les *Bacchantes* (v. 72 et 145), de Sophocle dans *Philoctète* (v. 391). La plus ancienne est celle de l'*Hippolyte* (de 431) ; toutes supposent la connaissance de la déesse asiatique pourvue de ses traits essentiels : lions, tympanon, cymbale, danses orgiastiques. Mais ce pourrait être là savoir plus ou moins extérieur et le syncrétisme, évident chez Euripide, qui confond la déesse avec Rhéa ou avec Déméter ou la rapproche de Dionysos, doit nous mettre en garde. C'est l'histoire du Métrôon d'Athènes, en effet, qui pourrait être la plus instructive. On s'est avisé depuis longtemps que l'image du culte, créée par Agoracrite de Paros vers la fin du ve siècle, reprenait l'antique figure de la déesse au lion (1). Quant au Métrôon lui-même (2), il a été édifié au VIe siècle sous la forme d'un temple long et étroit détruit par les Perses et jamais reconstruit. On peut songer à mettre l'érection du monument primitif en rapport avec l'impulsion que reçoit le culte de la déesse au VIe siècle ; c'est à la même époque que remonte une statuette de terre cuite de la Mère trouvée sur l'Acropole (3) — si on a raison de la considérer comme une pièce d'importation, elle pourrait être la marque du mouvement ionien signalé.

Les autres lieux de culte de la déesse, nombreux en Attique — rappelons le Métrôon d'Agrai et celui du Pirée — ne nous permettent jamais de remonter aussi haut. Nous constatons pour l'Agora et pour Agrai des liens étroits avec Éleusis sans pouvoir nous prononcer toutefois sur leur nature exacte ou sur leur ancienneté. Le fait n'est pas étonnant à Athènes ; ce qui est plus remarquable, c'est que la Métèr ne s'est pas fondue avec Déméter (4).

Quant au reste de la Grèce, c'est le Péloponnèse qui apparaît comme le dernier grand centre du culte de la Métèr théôn. Les attestations sont cependant toutes littéraires, à une exception près, et aucun recoupement avec des données archéologiques n'est possible ; la question doit ainsi rester ouverte. Elle peut être

(1) A. v. SALIS, *Jahrb.*, 1913, p. 1 s.

(2) *Hesperia*, VI, 1937, p. 135 s. (p. 132, fig. 72) ; les états antérieurs (cf. p. 115 suiv.) n'ont rien révélé sur des origines préhelléniques. Pour les naiskoi, cf. *Hesperia*, IV, 1935, p. 400 ; cf. aussi, *ibid.*, II, p. 637, et XXIII, p. 169.

(3) *Arch. Anz.*, 1895, 129.

(4) Cf. à propos du Métrôon d'Agrai, H. MÖBIUS, *Ath. Mitt.*, 1935-36, p. 243 s.

d'importance capitale pour les survivances helléniques, comme Farnell l'a signalé. L'exception est Olympie : on peut noter que le Métrôon n'est pas là très ancien (vers 400) et qu'il n'a rien livré de très ancien (1).

Quelles conclusions tirer de cette brève revue ? Nous avons, à l'aide de documents archéologiques surtout (2), établi deux points de départ, l'un chronologique, l'autre géographique : Ionie et VIe siècle. L'on peut, compte tenu du fait que ni Athènes ni Olympie ne nous permettent de monter plus haut que ce siècle, déduire l'importation pure et simple du culte à cette époque, non toutefois sans faire les réserves nécessaires qu'imposent des données très réduites. Ce qui reste acquis, c'est que le VIe siècle voit se constituer la figure de celle qui sera la Métèr théôn classique et que cette figure vient d'Asie. Mais elle vient aussi de la Grèce d'Asie et le problème des éléments orientaux ou helléniques qui la composent ne se trouve ainsi que déplacé. Si nous voulons aborder ce problème, les données archaïques ne sauraient nous suffire et nous sommes obligés de recourir à celles que fournissent les siècles suivants. La persistance du type de la déesse au naiskos nous montre cependant bien que nous sommes toujours en présence de la même divinité. Soulignons aussi dès maintenant que ces documents plus récents ne font apparaître aucune différence fondamentale entre la Grèce d'Asie et la Grèce propre, en dépit de nuances locales.

Contemplons donc la figure même de la déesse. Que cette figure soit passablement orientale est évident. C'est d'abord une déesse au lion : on peut dire que le fauve ne la quitte jamais. Or si les Grecs n'ignorent pas l'animal-attribut, il est clair aussi qu'ils ne lui attribueront jamais l'importance que lui donna l'Asie. L'Asie est le pays des dieux aux taureaux et aux lions, et ceci depuis des temps fort reculés et tout au long de l'antiquité ; certains Zeus ou Jupiter, celui de Dolichè ou d'Héliopolis, l'Atargatis syrienne le prouvent à l'évidence. Il y a plus ; le type même choisi est oriental ; l'animal est d'abord installé sur les genoux de la déesse, tel un chat familier. Les artistes de la Grèce classique, Agoracrite tout le premier, se hâteront d'abandonner ce type barbare ; le lion prendra place sous le siège ou, en se dédoublant,

(1) Cf. PAULY-WISSOWA, *Realenc.*, s. v. Olympia, 118-119 (fin Ve ou début IVe s.).

(2) Ce contrôle, étant donné le caractère relativement tardif et aussitôt syncrétique de la tradition littéraire, d'un côté, le problème des survivances préhelléniques, de l'autre, est capital. La légende de la fondation du Métrôon d'Athènes, à laquelle M. P. Nilsson prétend redonner autorité, nous paraît de médiocre valeur : c'est une légende-type.

montera la garde de part et d'autre du trône. Le motif peut être considéré comme propre à l'Anatolie occidentale ; si Diodore (II, 9) semble avoir vu une figure d'apparence voisine dans le temple de Bêl à Babylone, il n'en reste pas moins que les documents archéologiques connus dans l'Orient ancien montrent toujours d'autres motifs (1).

Le naiskos est non moins révélateur. L'explication la plus vraisemblable fait de cet élément l'image de la caverne, de la montagne demeure de la déesse. Or le caractère d'ὀρεία, de déesse des monts, est particulièrement bien attesté pour la Grande Mère anatolienne, ne serait-ce que par certaines des épithètes connues : Idaia, Berecynthia, Dindymènè, Sipylènè, etc., et nous savons que les cités grecques d'Asie ont recours à des vocables toponymiques analogues, Smyrne et Cyzique en particulier. L'image rupestre de la déesse est attestée dans la zone grecque, comme plus loin dans l'arrière-pays. L'équivalent exact de ces données fait défaut dans la Grèce propre.

Ces liens avec l'Asie ont été reconnus depuis toujours par Rapp, Farnell, von Salis et d'autres. Ces auteurs n'ont pour autant conclu qu'à une filiation iconographique sans admettre un emprunt pur et simple de toute la figure divine et il faut bien reconnaître que l'iconographie à elle seule n'est pas entièrement probante.

Mais examinons de plus près le problème du nom de la déesse. Si elle est Dindymènè, Sipylènè, etc., en Asie, elle est Mètèr théôn, Mère des dieux, en Grèce (2).

Nous avons indiqué déjà les conclusions que Farnell prétendait tirer de cette appellation. Mais ce serait une erreur d'abord, à notre sens, de s'appuyer sur l'existence d'un prétendu dogme ; le polythéisme antique s'est toujours accommodé de doctrines imprécises et d'une théologie comme d'une mythologie incohérentes. Au surplus, il nous est encore possible de préciser les idées que les Grecs se faisaient au sujet de la Mère des dieux.

(1) Il ne semble pas, à vrai dire, que l'image vue par Diodore soit exactement semblable à celle des naiskoi archaïques : ἐπὶ δὲ τῶν γονάτων αὐτῆς εἰστήκασιν λέοντες δύο, καὶ πλησίον ὄφεις ὑπερμεγέθεις ἀργυροῖ. Pour les types et les variantes régionales de ces divinités aux taureaux et aux lions, cf. E. Will, *Relief cultuel*, p. 125 s.

(2) Notre documentation, trop tardive dans l'ensemble, ne nous permet pas d'établir si le titre de Mère des dieux possède une origine locale particulière, hellénique p. ex. On le rencontre en Asie Mineure (cf. Drexler, dans Roscher, *Myth. Lex.*, s. v. Mètèr, 2851, 2852, 2859, 2861-64, etc.). L'épithète topique peut se trouver jointe là à Mètèr théôn ; il s'agit bien toujours de la même déesse dont l'épithète souligne le caractère autochtone en Asie Mineure.

Elle n'est en aucune manière l'équivalent de Rhéa, mais répond à des conceptions beaucoup plus vastes. Ainsi l'hymne homérique XIV débute par l'invocation suivante : μητέρα μοι πάντων τε θεῶν τ' ἀνθρώπων, une mère de tous les dieux et non pas des seuls Cronides et, au delà, une mère de tout ce qui vit et croît sur cette terre. Le concept est ancien aussi. Nous le rencontrons dans la *Théogonie* d'Hésiode — pour qui Rhéa n'est que l'actrice d'un drame mythologique — et il y est rattaché à Gaia. En tant que génératrice et épouse d'Ouranos, Gaia est mère de tout être divin, véritable μήτηρ πάντων θεῶν ; remarquons toutefois que le titre précis de Métèr theôn ne lui est pas donné et que l'idée est exprimée par des formules plus compliquées (v. 105 ; 117 ; 126, etc.). Nous trouvons par contre ce titre dans l'hymne homérique à Gè, attribué au VIe siècle, et qui s'adresse à la Terre en ces termes : Γαῖα παμμήτειρα ; des poètes, tels qu'Eschyle (*Suppl.*, 890 ; *Choéph.*, 127) et Sophocle (*Philoctète*, 391) connaissent toujours cette Terre-mère universelle. Hésiode, lui, ignore la Mère asiatique, nous l'avons déjà dit, mais il nous prouve que la pensée spéculative des Grecs était arrivée anciennement à la conception d'une Métèr théôn, conception rattachée d'abord et pendant longtemps à Gaia, mais qui a pu trouver une expression plus adéquate, mieux appropriée aux exigences du sentiment religieux, dans la figure de la Grande Mère originaire d'Asie. Ce que nous savons du culte de Gè en Grèce ne nous permet guère de dépasser ces considérations générales (1).

Ce qui demeure acquis, c'est que la Mère des dieux des temps classiques n'est qu'accessoirement conçue comme mère des Cronides. Trois monuments seulement témoignent de cette interprétation : la frise de Siphnos à l'époque archaïque, un trapézophore thasien de l'époque impériale, une plaque de stuc sculpté du musée du Caire, peut-être de l'époque hellénistique encore, ces deux derniers commentés par Ch. Picard (2). A Thasos, la déesse est dite Cybèle ; à Delphes, l'inscription est perdue ; elle pouvait être Rhéa. Le syncrétisme est un phénomène ancien.

Ainsi la Métèr théôn est, en réalité, une Grande Mère, mère des dieux, des hommes et de tout ce qui vit sur cette terre. Son essence se trouve bien exprimée sur une série de documents.

(1) MÜNSCHER (*Festschrift Pohland*, *Philol. Wochenschr.*, 1932, p. 82 s.) a cru discerner dans l'hymne épidaurien à la Métèr un mythe grec ancien dont l'Orient n'offrirait pas l'équivalent exact (conflit entre la Mère et Zeus pour la domination du monde). Il semble qu'on doive faire une place dans toute cette évolution aux spéculations orphiques.

(2) *Mon. Piot*, 40, 1944, p. 107 s., pl. X, et *ibid.*, 49, 1957, p. 40 s., pl. V, fig. 5 ; p. 52 s. sur la question des liens avec les Douze Dieux.

Sur deux reliefs provenant de Tanagra (1), elle est groupée avec les Nymphes et Pan ; c'est ce même Pan et les kourai, c'est-à-dire les Nymphes, que Pindare lui associe dans la 3e *Pythique.* Dans la grotte de Vari en Attique, installée au ve siècle par Archédémos de Théra, l'image de la déesse est placée à côté de celles des acolytes déjà cités ; dans la grotte de Paros dédiée au ive siècle par l'Odryse Athamas elle a toujours les mêmes compagnons ; sur une série de naiskoi enfin, Pan apparaît seul sur une des antes (2). La présence du chèvre-pied prouve sans doute moins une influence arcadienne qu'elle ne souligne le succès nouveau de ce démon au ve siècle. Parfois aussi s'ajoute un masque de dieu fluvial.

En examinant ces documents, on note que l'union avec les Nymphes et Pan paraît propre à la Grèce continentale, surtout l'Attique et la Boétie, et n'est guère attestée en Asie Mineure. Il est douteux cependant qu'on puisse reconnaître dans cette différence le signe de survivances anciennes ; il s'agit plutôt de variantes régionales, comme on en rencontre dans tous les cultes antiques. On croira plus volontiers que la déesse des monts anatolienne a dû contracter ces alliances avec les anciens maîtres des grottes et des cavernes pour recevoir plus aisément droit de cité dans l'Hellade (3).

D'autres personnages faisant partie de l'entourage de la Mère des Dieux ne peuvent démentir leur origine orientale. Je veux parler des Corybantes, ces démons présidant à l'orgiasme métroaque. Les données autres que littéraires sont rares à leur sujet et nous suivons plus difficilement leur rôle dans le culte. Cette difficulté tient certainement en partie à ce que le corybantisme pouvait n'avoir pas de place dans un sanctuaire officiel tel que le Métrôon d'Athènes, mais qu'il connaissait un succès plus grand dans le culte privé. Nous voyons, en tout cas, par les auteurs, Aristophane, Euripide et Platon, que le phénomène était bien connu aux Grecs de l'époque classique, que sa nature et son rôle intriguaient et excitaient les spéculations. Je n'insis-

(1) Tanagra-Athènes ; Svoronos, Musée Nat., 1421 (pl. 45, no 119) ; Conze, *Arch. Zeit.*, 1880, no *K.* — Tanagra-Louvre : Villefosse-Michon, no 751 ; Graillot, *Culte de Cybèle*, p. 509.

(2) Grotte de Vari : *Ath. Mitt.*, V, 1880, p. 217 ; *Amer. Journ. Arch.*, 1903, p. 263 ; *CIA*, I, 423-431. — Grotte de Paros : Löwy, *Arch. ep. Mitt.*, XI, 1887, p. 149 ; O. Walter, *Jahresh.*, 1939, p. 70, fig. 25. Sur ante de naiskos, Svoronos, 120, no 1556 (Pirée) ; pl. 239, 1 et *Ath. Mitt.*, 1896, p. 279 (Iobacches) ; Graillot, *Culte de Cybèle*, p. 508 *g* (Pirée).

(3) La rareté de la représentation de la grotte dans l'iconographie de Cybèle a été signalée par O. Walter, *Jahresh.*, 1939, p. 53, n. 4. Ce fait pourrait appuyer l'interprétation du naiskos comme image de la montagne.

terai pas sur ce point. La nature même du corybantisme a été analysée et étudiée par H. Jeanmaire dans des études connues (1). Les monuments figurés ont été réunis par O. Walter dans son article intitulé Κουρητικὴ Τρίας (2). Ils sont d'ailleurs peu nombreux : un relief chaque fois du Pirée, de l'Acropole, de Lébadée, de Cyzique, auxquels on peut ajouter, pour cette ville, des médaillons de l'époque de Commode, et maintenant aussi le trapézophore thasien et la plaque du musée du Caire déjà cités.

Un troisième cas, et le plus important à tous les points de vue, est celui de deux autres parèdres, ceux que l'on peut appeler l'éphèbe-échanson et la vierge dadophore. L'ancienneté de l'association est prouvée par le relief attique qui offre un reflet de l'œuvre d'Agoracrite. Pour le reste, ces personnages apparaissent dans des combinaisons variées. Une formule bien attestée, et en Attique surtout, les montre placés sur les antes du naiskos. Il est rare que les deux assistants soient installés dans ce dernier, sur pied d'égalité avec la déesse ; l'illustration la meilleure est la plaque du Caire. Plus fréquemment, l'éphèbe se tient seul aux côtés de sa maîtresse ; la jeune fille peut alors être reléguée sur une ante ou, plus normalement, faire simplement défaut. Tel est le cas sur la fameuse plaque de terre cuite Sabouroff commentée jadis par A. Furtwängler. Cette formule est au reste pratiquement la règle sur une série de reliefs éphésiens ; mais là apparaît aussi un autre personnage : au jeune homme fait pendant un dieu barbu.

Ces figures ont été discutées plus d'une fois (3). Il semble qu'on tende, pour les désigner, à adopter les noms d'Hermès et d'Hécate. Le procédé peut être commode, mais ne peut être accepté que sous réserve. En donnant à ces deux personnages le nom de deux Olympiens connus, nous procédons exactement comme l'ont fait les Grecs eux-mêmes quand ils se trouvaient en présence de figures divines anonymes ou étrangères : nous nous livrons à une *interpretatio*. Si donc les noms d'Hermès et d'Hécate peuvent être admis comme fournis par l'*interpretatio graeca* (4), ils ne correspondent certainement pas à une réalité primitive. A. Conze, qui a discuté le premier le problème, proposait d'appeler

(1) *Courètes et Couroi* (1939) et *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus* (1951).

(2) *Jahresh*, 31, 1939, p. 53 s.

(3) L'étude fondamentale reste celle d'A. Conze, *Arch. Zeit.*, 1880, p. 3 s., auquel nous renvoyons pour des exemples des motifs cités ; cf. aussi Eitrem, dans Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. Hermes, 780.

(4) Cf. les difficultés qu'a éprouvées O. Walter pour donner un nom à certaines figures du relief de Lébadée (*l. l.*, p. 59 s.).

l'éphèbe Hermès-Cadmilos, en prenant Cadmilos comme nom divin sans doute, mais apparenté aussi au latin *camillus*, serviteur. C'est là sans doute déjà un nom trop précis : s'il a été adopté, ce devait être dans une région circonscrite, dans le nord-est de l'Égée (1).

En fait, l'iconographie nous donne des indications indiscutables. Le plus souvent, et sans doute le plus anciennement, ces deux personnages sont médiocrement caractérisés : aucun attribut divin ne permet de les identifier. L'éphèbe est un simple jeune homme vêtu de tunique et de manteau ; à la main il tient un vase, un *prochous*. La vierge drapée est une dadophore tenant aussi bien une torche unique que deux ; son image n'est jamais précisée davantage. Elle paraît inconnue en Asie Mineure et les monuments montrent qu'elle n'est qu'une comparse dont on peut aisément se passer. Je ne serais pas étonné pour ma part qu'elle n'ait jamais été désignée autrement que par le terme de *korè* ou de dadophore. L'éphèbe, lui, a certainement été assimilé à Hermès, non sans hésitation peut-être. On le voit prendre le pétase, tenir le caducée en même temps ou à la place du vase ; sur certains monuments il est très exactement Hermès. Mais on est bien obligé de reconnaître qu'à l'origine il n'est qu'un *propolos*, qu'un serviteur de la déesse. Les fonctions serviles d'Hermès, son rôle d'*oenochoos* notamment, ont dû faciliter l'assimilation.

Pour déterminer ses fonctions, les modernes sont partis de cette assimilation tardive et leur solutions restent donc d'emblée douteuses. Depuis Hepding, on reconnaît le conducteur des âmes, Hermès psychagogue ou psychopompe. En réalité, aucun document métroaque n'autorise cette interprétation. Le seul qu'on puisse rapprocher serait la présence d'un Hermès Hégémonios dans le sanctuaire des Orgéons du Pirée, encore que ce ne soit là qu'un nom (2).

Une autre solution doit être rapidement examinée. En Asie Mineure, le propolos est fréquemment clairement assimilé à Hermès. On ne l'y rencontre pas en compagnie de la vierge, mais à Cyzique et à Éphèse associé à un dieu barbu, dans lequel les dédicaces du dernier site nommé permettent de reconnaître un Zeus (3). J. Keil, l'inventeur des reliefs éphésiens, a envisagé

(1) Cf. B. Hemberg, *Kabiren*, p. 95.

(2) Hepding, *Attis*, p. 202. Pour les dédicaces du Pirée, *CIA*, II, 741 et III, 197.

(3) J. Keil, *Jahresh.*, 18, 1915, p. 66 ; 23, 1926, *Beibl.* 256 ; *Arch. Anz.*, 1930, 449, fig. 7 ; cf. B. Hemberg, *Kabiren*, p. 245. On peut identifier avec Keil le dieu barbu au Zeus *Patroios* des inscriptions ; est-il légitime d'en faire autant pour l'éphèbe, porteur du caducée à l'occasion, avec l'Apollon *Aris-*

l'existence d'une triade et d'une triade familiale, père, mère et fils. L'idée, séduisante au premier abord, semble devoir être rejetée. Il serait curieux qu'une triade de ce genre n'ait laissé aucune trace dans la littérature, et les monuments de la Grèce propre nous montrent que l'éphèbe-échanson se suffit en quelque sorte à lui-même ; et l'on ne voit aucune raison majeure de concevoir ce propolos comme le fils de la déesse.

Peut-être faut-il faire un sort plus grand à une mention de Julien (or. V, 179 *b*) : προσήκει δὲ σὺν τούτοις ὑμνῆσαι καὶ τὸν Ἐπαφρόδιτον Ἑρμῆν · καλεῖται γὰρ οὕτως ὑπὸ τῶν μυστῶν ὁ θεὸς οὗτος, ὅσοι λαμπάδας φασὶν ἀνάπτειν Ἄττιδι τῷ σοφῷ. Ces flambeaux cités à propos d'Hermès rappellent la vierge dadophore. Je rapprocherai aussi un autre texte, un passage de la *Vie de Thémistocle* de Plutarque (c. 31) ; l'Athénien entre dans le sanctuaire de la Métèr à Sardes et y voit une statue de bronze de deux coudées de haut : τὴν καλουμένην ὑδρόφορον κούρην. Cette fois, semble-t-il, c'est la vierge qui tient la cruche. Les instruments sont les mêmes, mais les rôles renversés — on ne saurait presser trop la signification de ces deux indices (1).

On se trouve, en tout cas, orienté vers une interprétation rituelle, ne serait-ce que par ces instruments. La vierge dadophore assiste la déesse, maîtresse des grottes et des fêtes nocturnes L'éphèbe-échanson est le représentant d'une cérémonie que nous ne pouvons identifier avec certitude : rite de libation, d'offrande ou de purification ; on ne sait même pas désigner le liquide que contient la cruche, du vin ou sans doute plutôt de l'eau. L'importance du rite est soulignée, en tout cas, par la fréquence des personnages (2).

La place donnée à cet Hermès-propolos aux côtés de la Mère des dieux soulève un problème de toute première importance. Nous sommes habitués, en effet, à un autre parèdre, bien plus célèbre et bien plus considérable, Attis.

Il arrive qu'on rencontre les deux acolytes, Attis et le pro-

tônax des mêmes textes ? — Pour le relief de Cyzique, *Catalogue Brit. Mus.*, III, 788 ; *Bull. corr. hell.*, 1899, p. 597, pl. V ; *Jahresh.*, 1939, p. 71, fig. 26. En Grèce, Zeus n'apparaît pas, cf. cependant les suggestions de H. Möbius a propos d'Agrai, *Ath. Mitt.*, 1935-36, p. 247 (union avec Zeus Meilichios).

(1) Ajoutons Paus., 2, 3, 4, qui signale à propos de Corinthe un Hermès lié aux mystères de la Métèr — mais il respecte un ἄρρητον ; cf. aussi 2, 4, 7.

(2) On ne sait que peu de choses sur les rites du Métrôon d'Athènes (galaxia, canéphories). Pour la παννυχίς de Cyzique, Hérodote, IV, 76 ; cf. Hepding, *Attis*, p. 127. Sur la plaque Sabouroff, l'éphèbe est en train de verser de la cruche dans une patère : geste de libation. Cybèle tient souvent une patère (cf. le relief d'Athènes, v. Salis, *Jahrb.*, 1913, p. 1 s.) ; elle semble ainsi se placer dans la lignée bien connue en Grèce des *opfernde Götter* (cf. l'étude d'E. Simon sur ce sujet).

polos, placés à la droite et à la gauche de la déesse, ainsi sur un relief d'Athènes, un autre de Porto, sur une lampe romaine des Conservateurs, sur un relief conservé par l'édition Burman d'Ovide, enfin sur le pectoral de l'archigalle Montfaucon et sur une plaquette de bronze du musée de Berlin, dans ces deux derniers cas chaque fois en compagnie d'un Zeus (1). Ce sont, pour autant qu'on puisse voir, tous des monuments d'époque romaine et qui peuvent être considérés comme les produits du syncrétisme propre à ce temps. Ils illustrent la rencontre de deux cultes différents et soulignent, de fait, l'importance de l'Hermès-propolos qui se trouve mis sur pied d'égalité avec Attis.

Une solution à la présence du propolos pourrait être cherchée dans l'hypothèse de son origine hellénique : n'aurait-il justement pu être préféré par les Grecs au berger phrygien aux allures un peu douteuses ? Si l'hypothèse n'a pas été formulée, c'est qu'on n'a jamais, si curieuse que la chose puisse paraître, voulu poser clairement le problème des relations entre ces deux acolytes de la déesse. Si on l'examine, on s'aperçoit que le propolos possède lui aussi des attaches orientales très marquées. C'est dans les cultes orientaux, en effet, que des propoloi, des assesseurs subalternes de ce genre, apparaissent anciennement et connaissent un succès durable. Ils sont le plus souvent groupés par paires, tels les fameurs *Castores* du Jupiter de Dolichè, les dadophores Cautès et Cautopatès du mithriacisme, une série de petits Eros flanquant diverses divinités syriennes ; en Anatolie, signalons les dadophores accompagnant l'Apollon de Milet et le couple Omanos et Anadatès adjoints à Anaitis à Zéla (2). On peut constituer une liste impressionnante à laquelle ne répond rien de précis en Grèce propre. L'éphèbe-échanson et la vierge dadophore me paraissent appatenir à la même série orientale.

La solution d'un Hermès-propolos d'origine asiatique n'est, en réalité, nullement incompatible avec les données dont nous disposons par ailleurs. Les monuments, on l'a vu, imposent de distinguer deux figures de Grande Mère, l'une ayant à ses côtés

(1) Ed. Burman d'Ovide, III, p. 247 : *Mon. Piot*, 49, 1957, p. 47, fig. 2. Athènes : Mus. Nat. 3862 ; *Arch. Anz.*, 1940, p. 123-124, fig. 1. Porto : *ibid.*, 1931, 659-660, fig. 13-14 ; Calza, *Historia*, VI, 1932, p. 226, fig. 4. Conservateurs : Graillot, *Culte de Cybèle*, p. 186, n. 2. Pectoral Montfaucon : *Jahresh.*, 1915, p. 75, fig. 47 ; Cook, *Zeus*, II, p. 300, fig. 192. Plaquette de Berlin : *Arch. Anz.*, 1892, 111, n° 15 ; Graillot, *Culte de Cybèle*, pl. III, p. 186, n. 2.
Douteux, la fameuse stèle de Téménothyrai-Ouchak, Michon, *Rev. ét. anc.*, 1906, p. 184, pl. III ; Cumont, *ibid.*, p. 281 ; Graillot, *l. l.*, p. 359, n. 8 ; pl. IX. Sur l'ensemble de la question, L. Robert, *Mélanges Bidez*, p. 802.

(2) E. Will, *Relief cultuel*, p. 193 s.

l'éphèbe-échanson, l'autre Attis. Une dualité de ce genre peut avoir son explication dans l'existence d'aspects régionaux de la déesse asiatique. Cybèle liée à Attis est sans nul doute la Phrygienne, peut-être même très exactement la pessinontienne. Il reste pour la Mère des dieux assistée d'Hermès-propolos l'Asie Mineure occidentale, le pays même où son image a reçu forme.

Et voici des indices qui semblent conserver la trace de cette dualité primitive. Hepding (1) a montré jadis que la tradition antique gardait le souvenir de deux versions différentes de la légende d'Attis. La plus connue est la version classique de l'amant de Cybèle qui se mutile lui-même ou pour le moins perd sa virilité ; dans l'autre, moins barbare, le jeune dieu, toujours aimé de la déesse, meurt par l'effet de la colère de Zeus, époux jaloux, qui envoie un sanglier contre lui. Hérodote (I, 34-45) nous offre une forme très laïcisée de cette légende — un de ces romans chers aux cours orientales — qu'il rattache à la personne d'un fils de Crésus. C'est cette forme occidentale que les Ioniens ont dû connaître d'abord et transmettre au reste de la Grèce. Cette version, on le notera, conserve l'élément très important de la mort du jeune dieu ; mais son union avec la déesse, sa place dans le culte peuvent-elles être considérées — dans le domaine où cette version avait cours — comme aussi importantes qu'à Pessinonte ? Notre documentation nous trahit malheureusement pour le reste ; les attestations d'Attis en Asie Mineure occidentale ne sont guère plus anciennes que celles concernant la Grèce propre et rien ne vient éclairer les origines (2).

Il y a donc là encore dualité et une dualité qui peut correspondre à celle constatée sur les monuments mêmes de la déesse, une dualité qui peut révéler un culte dans lequel Attis n'est peut-être pas complètement absent, mais est encore réduit à un rôle secondaire. Ne serait-il pas surprenant, en tout cas, qu'Attis

(1) HEPDING, *Attis*, p. 98 s.

(2) Pour la tradition littéraire, le texte cité d'Hérodote est le plus ancien et le seul pour le ve s. Cependant les galles commençaient dès ce moment à pénétrer en Grèce (cf. la première éviration sur l'autel des Douze Dieux de l'Agora d'Athènes en 415). Pour l'Asie Mineure, les documents les plus anciens semblent fournis par certaines monnaies de Phocée (placées entre 480 et 334) : BABELON, *Traité*, II, 2, p. 1202, n° 2101, tête coiffée de bonnet phrygien (cf. pour le même endroit, n° 2103, tête d'Hermès, et p. 1222, n° 2188 : Cybèle et Hermès répartis sur avers et revers : le propolos semble donc connu). De même pour Cyzique : *ibid.*, p. 1406, n° 2619 et 2620, et p. 1462, n° 2809 et 2810. — Enfin MM. E. Laroche et O. Masson veulent bien me dire que les noms des rois lydiens Sadyattès et Alyattès considérés d'ordinaire comme des théophores avec l'élément Attis-Atys-Attès, sont interprétés autrement aujourd'hui — ce qui supprime les indices qu'on pouvait considérer comme les plus anciens de la vénération d'Attis en Lydie.

n'ait pas réussi tout de même à conquérir l'une ou l'autre au moins des cités grecques de l'Ionie ? Son absence dans celles-ci s'explique mieux par son absence dans le pays qui les entoure.

Si on n'admet pas ce double aspect de la déesse et de son culte dans son pays d'origine même, il ne reste qu'à prêter aux Grecs eux-mêmes, mais aussi aux Grecs d'Asie déjà, l'élimination d'Attis ou la limitation de son rôle, son effacement au profit de l'Hermès-propolos. Cette question — qui soulève celle des origines et de la diffusion du culte d'Attis, on le voit — ne peut, certes, être tranchée actuellement avec une certitude absolue ; elle doit pour le moins être clairement formulée (1).

Pour ce qui est du monde grec, Attis apparaît comme porté par une seconde vague, vague qui ne connaîtra pas le succès de celle qui amena la Mère des dieux. On sait qu'on ne fera guère bon accueil dans l'Hellade à l'amant de Cybèle. Des *Attideia* sont attestés au IIIe siècle chez les Orgéons du Pirée — une association privée — et les villes de Patras et de Dymè vénéreront tardivement Cybèle et Attis. On a cru enfin reconnaître le berger phrygien sur le relief des carrières de Paros. La chose ne me paraît pas assurée ; dans cette œuvre consacrée par un Odryse, on peut songer à quelque divinité thrace pour cette figure coiffée du bonnet phrygien ; de toute façon, il s'agit d'un culte privé entretenu par un barbare. Et c'est tout pour la Grèce et c'est peu.

Résumons-nous. On oppose parfois à la Grande Mère phrygienne une Mère des dieux hellénique. La distinction correspond à celle qui oppose Cybèle amante d'Attis à la Mère assistée d'Hermès-propolos. Elle est exacte en ce sens que la Mère des dieux a été, en effet, vénérée dans l'ensemble du monde grec, de Marseille à Phocée, et que dans la Grèce propre elle a été pratiquement seule vénérée. Mais ce terme de Mère des dieux hellénique est beaucoup moins approprié quand nous considérons les origines. La figure a reçu sa forme classique sur le sol de l'Asie ; les Grecs du Ve siècle déjà la connaîtront comme « phrygienne » et l'on peut découvrir dans ses traits principaux comme dans ceux de ses parèdres les plus importants des éléments orientaux marqués. Si elle n'est pas accompagnée d'Attis, c'est sans doute que l'Asie Mineure occidentale a réservé à ce personnage pour le moins un rôle moins important que la Phrygie. Cette déesse orientale a certainement connu une assimilation, une hellénisation quel-

(1) Si la distinction entre deux Grandes Mères anatoliennes est justifiée, on peut considérer que le succès de la phrygienne liée à Attis est dû aux phénomènes religieux très particuliers auxquels appartiennent les galles.

conque, mais le détail de cette hellénisation nous échappe à peu près complètement, pour la Grèce propre comme pour la Grèce d'Asie. Nous entrevoyons que certaines spéculations sur Gaia παμμήτειρα ont pu prédisposer les Grecs à accueillir la Grande Mère d'Asie. Mais pour le problème souvent soulevé, celui du culte d'une déesse-mère primitive, hellénique ou préhellénique, auquel celui de la Mère asiatique se serait superposé, nous restons démunis de tout indice de quelque importance (1).

Pour le reste, pour la question des rapports entre la Grèce et l'Orient, une conclusion s'impose clairement à nous. La rencontre avec la Grande Mère asiatique a lieu à l'époque archaïque encore et se place, comme on pouvait s'y attendre, dans l'Asie Mineure occidentale d'abord. L'image constituée dans ces conditions s'est imposée à l'ensemble du monde grec et il est significatif qu'elle suffira aux Grecs. La période classique apparaît en effet comme résolument hostile à la déesse proprement phrygienne et, en tout cas, à son acolyte préféré. L'époque hellénistique même ne semble pas apporter de changement notable à cet état de choses. Pour ce qui est de la Grèce propre, formes et idées se sont en quelque sorte figées après le temps de la première rencontre.

(1) Il convient d'ailleurs de poser clairement ce problème. On reconnaîtra sans grande discussion l'existence d'une déesse-mère primitive, préhellénique, crétoise ou asiatique, dont dérive la Grande Mère des temps historiques ; d'autres déesses en dérivent de même — Déméter sans doute la première. Ces faits ne sauraient empêcher qu'à une époque donnée une de ces figures dérivées (en l'occurrence la Grande Mère de l'Asie Mineure occidentale) n'ait connu son heure de triomphe et d'expansion dans le monde grec. Ce sont là deux problèmes tout à fait différents. Même la constatation de restes minoens (non encore retrouvés à l'heure actuelle) dans un Mêtrôon de la Grèce propre n'exclurait pas des influences venues plus tardivement d'Asie Mineure, influences qui pourraient toujours être prédominantes dans l'élaboration de la figure de la déesse des temps classiques.

VIII

KOUBABA, DÉESSE ANATOLIENNE, ET LE PROBLÈME DES ORIGINES DE CYBÈLE

par Emmanuel Laroche
(Strasbourg)

Les plus anciens témoignages relatifs à la personne de Cybèle et à son culte ne remontent guère au delà du vie siècle. Dès les débuts de la tradition, son nom, étranger à la langue grecque, est mal établi : Κυϐέλη, Κυϐήϐη, Κυϐήκη, Κύϐηλις, que ces variantes répondent à une différenciation dialectale en Asie Mineure même, ou qu'elles résultent d'une transmission grecque hésitante, l'instabilité trahit à elle seule l'emprunt (1). D'ailleurs, aux yeux des Grecs, l'origine phrygienne de la déesse, adorée, entre autres sanctuaires, à Pessinonte et à Sardes, ne faisait aucun doute. Son culte est complexe et constitué d'éléments disparates : les représentations classiques nous font voir une déesse vénérable, assise sur un char traîné par des lions et la tête couronnée de tours ; mais c'est une pierre fétiche du type des bétyles asiatiques qui est censée incarner la Grande Mère et que les Romains introduiront sur le Palatin. Ses épithètes officielles la qualifient de « Mère des dieux », de « Dame des fauves », mais on l'identifie à d'autres figures féminines tout aussi obscures, telles que, par exemple, la Rhéa du cycle de Kronos. D'autre part, le mythe d'Attis, de caractère hiérogamique, confère à Cybèle cet aspect original, à la fois solennel et désordonné, que soulignent les pratiques inhumaines de ses dévôts, les Galles ou Kubèboi, et qui, avec l'atmosphère mystique, irrationnelle, qui

(1) Κυϐέλη : Euripide, *Bacchantes*, 79. — Κυϐήϐη : Hérodote, V, 102 ; Virgile, *Aen.*, X, 220. — Κυϐήκη : Hipponax, 120. — Κύϐελις : Hipponax, 121, *apud* Hesychium.

l'entoure, devait assurer à son culte l'extraordinaire succès que l'on connaît.

Pour qui ne retient de l'antique Cybèle que ces traits généraux, sûrement hérités, et néglige les apports constants dont cette figure s'est enrichie et alourdie dans les derniers temps de l'antiquité, le problème d'origine peut être formulé par une double question :

1° Existe-t-il en Asie Mineure une divinité ancienne portant un nom identique au grec Κυβέλη, Κυβήβη ? Jusqu'où peut-on, dans l'espace et le temps, en suivre la trace ? Y a-t-il des chances qu'une telle divinité se soit propagée à l'ouest jusqu'aux centres religieux où les Grecs l'ont rencontrée et adoptée ?

2° Dans sa nature, ses attributs, son culte et son mythe, la déesse Cybèle de l'Occident classique a-t-elle perpétué des modes de pensée religieuse, des symboles matériels, des légendes propres aux peuples anatoliens ? Quels éléments du culte de la Grande Mère se retrouvent, à haute époque, dans les civilisations qui ont précédé, sur le sol de l'Asie Mineure, les colonisations conquérantes des Araméens, des Iraniens et des Grecs ?

La réponse à ces questions échappe aux données traditionnelles de l'histoire classique. C'est, en effet, l'un des paradoxes les plus déroutants de l'hellénisme que ce peuple si curieux de tout ne nous ait laissé, sur les choses et les gens de l'Asie Mineure primitive, à peu près aucune documentation utile. Hérodote lui-même, au delà de la Lydie, se perd dans la légende et la fantaisie. Il a fallu les étonnantes découvertes de l'archéologie moderne sur le sol anatolien et sur ses confins syro-mésopotamiens pour rénover les vieux problèmes grâce au témoignage direct de civilisations à écriture, définitivement chassées de la grande histoire dès le milieu du Ier millénaire avant J.-C. Le problème de Cybèle est aujourd'hui indissolublement lié à la figure de la déesse Kubaba, dont notre connaissance repose tout entière sur des documents orientaux, de source cunéiforme et hiéroglyphique. C'est une acquisition de déchiffrements récents, entrepris et développés depuis 1920 par des assyriologues spécialisés dans l'étude des textes et des inscriptions d'origine anatolienne (1).

Cependant, avant d'énumérer ici les principales pièces constituant le dossier de cette déesse, il importe de dissiper d'abord une équivoque. Aux chapitres 17 à 27 de son traité, l'auteur de la *Déesse syrienne* raconte l'histoire édifiante et scabreuse de

(1) Le présent rapport développe et met à jour l'article fondamental de W. Albright, *Archiv für Orientforschung*, 5 (1929), p. 229-231.

Kombabos et de Stratonice : conte moralisateur et malicieux, où le héros, ministre d'un roi jaloux, se voit récompensé de sa fidélité en produisant la preuve matérielle de sa chasteté forcée. On a parfois utilisé le nom de Kombabos comme lien unissant le culte de Cybèle à un personnage oriental, et comme signe de l'origine syrienne du culte phrygien. D'une part, en effet, Kombabos serait une forme évoluée du nom de Huvava, le monstre gardien de la montagne des cèdres dans l'épopée babylonienne de Gilgamesh ; cet épisode était connu en Anatolie sous une version hourrite et hittite. D'autre part, le nom de Kombabos serait celui d'une divinité masculine, doublet de Kubêbê, une réplique syrienne de l'Attis phrygien (1). Mais cette idée ne peut être retenue : Huvava n'a strictement rien à voir avec ce milieu divin. La forme même de son nom exclut une dérivation du type de Kombabos ; il faut bien plutôt imaginer que le roman de Kombabos est une affabulation produite, en Syrie même, par le culte de Cybèle à l'époque hellénistique ou impériale ; on sait, sur la foi des lexicographes grecs, que le masculin *kubêbos* désigne celui qui est possédé de l'extase ; c'est un synonyme de Galle (2). Il n'y a de dieu Kombabos ni dans l'Occident gréco-latin, ni dans le récit, vrai ou faux, recueilli et complaisamment enjolivé par l'auteur de la *Déesse syrienne.*

L'histoire de la déesse Kubaba, par contre, peut être suivie, sans lacune importante, du XVIIIe siècle au VIIe s. av. J.-C., sur une aire qui s'étend de l'Anatolie centrale à la Syrie septentrionale, de la vallée de l'Halys à celles de l'Euphrate et de l'Oronte, et qui englobe des civilisations de souche diverse, Sémites, Asianiques et Indo-Européens.

1° *Kültepe-Kanesh :* Dans les premiers siècles du IIe millénaire, florissait aux environs de Kayseri-Césarée, en pleine Cappadoce hittite, une colonie de marchands assyriens, dont les comptoirs s'étaient établis hors des murs de la ville indigène. Ces banquiers tenaient leurs registres, qui nous sont parvenus sous la forme de milliers de tablettes rédigées en écriture cunéiforme et en langue assyrienne archaïque. A l'occasion de transactions commerciales, et par suite des nombreux mariages mixtes, procès, adoptions, héritages dont ces textes dérivent le mécanisme en détail, les scribes sémites ont été amenés à citer certains cultes, les leurs et

(1) Cf. J. Lewy, *Rev. Hist. Rel.*, 110 (1934), p. 46, n. 44 ; E. Benveniste, *Mélanges R. Dussaud*, I (1939), p. 250 sqq.

(2) Hés., Κύβηβος · ὁ κατεχόμενος τῇ μητρὶ τῶν θεῶν ; cf. Kratinos, fragm. 82 = Photius, 183, 1 : Κύβηβον Κρατῖνος Θρᾴτταις τὸν θεοφόρητον · Ἴωνες δὲ τὸν μητραγύρτην καὶ γάλλον νῦν καλούμενον.

ceux des Anatoliens. C'est ainsi qu'on rencontre trois fois la mention d'un prêtre de *Kubabat* dans les exemplaires publiés (1). Le caractère féminin de cette divinité est indirectement établi grâce à l'existence de noms théophores portés par des femmes, comme *Ṣili-Kubabat* « K. est ma protection », et *Kubabtum* (2). Comparées à la Kubaba ultérieure, les formes assyriennes à dentale finale s'expliquent sans peine comme celle de dérivations féminines du nom authentique qui n'en comportait point. La présence d'une *Kubabat* sur le site de Kanesh est révélatrice, mais elle pose aussitôt un problème particulier, actuellement insoluble : il faut se demander s'il s'agit réellement d'une déesse anatolienne, dont l'antiquité serait ainsi assurée à très haute époque, ou si l'on a seulement affaire à une divinité d'importation, venue, avec les colons, de la lointaine Mésopotamie. L'assyrianisation de son nom parle, en fait, autant en faveur de l'une et de l'autre hypothèses (3).

2° *Tell-Açana-Alalaḫ* : Ce site, fouillé par Sir Leonard Woolley, a fourni deux lots de tablettes : l'un, du niveau VII, date des XVII-XVIe siècles, l'autre, du niveau IV, est du XVe siècle. Une tablette du niveau VII contient le nom de femme remarquable *Alli-Kubaba* (4). C'est un composé de langue hourrite signifiant « Kubaba est la Dame » ; il appartient à un type de théophore très courant et bien documenté sur le site assyro-hourrite de Kerkouk-Nuzi (5). Il atteste, avec la masse de l'onomastique recueillie dans ces villes sensiblement contemporaines, l'intrusion, vers le milieu du millénaire, d'un fort contingent de population hétérogène, ni cananéen ni akkadien ni asianique (au sens où ce terme est limité à l'Anatolie préhistorique). Au niveau IV, on rencontre d'autres noms de femmes : *Kubaba*, non caractérisé ; *Kubabatanni* et *Kubabaduni*, qui paraissent être hourrites malgré l'obscurité des éléments *-tanni* et *-duni* (6). A cette époque, le culte de la déesse est donc déjà implanté et assez populaire aux environs d'Antioche.

(1) Détails chez J. Lewy, *Mitt. Vorderas. Ges.*, 33 (1930), p. 182, c ; *Rev. Hist. Rel.*, *l. c.* ; cf. A. Goetze, *Kleinasien*, 2e éd. (1957), p. 80, n. 7.

(2) *T(extes) C(unéiformes du) L(ouvre)*, XXI, 232, 7 ; J. Lewy, *MVAG*, 33, texte 9 A 4-5, B 2.

(3) I. Gelb, *Inscriptions from Alishar and vicinity* (1935), p. 53, compare *Kubaba(t)* à *Ḫeba(t)*, déesse suprême du panthéon hittite et hourrite : les deux noms seraient « asianiques ». — Mais le nom divin est toujours *Ḫebat* ; la forme abrégée *Ḫepa* n'apparaît que dans les noms féminins théophores.

(4) D. J. Wiseman, *The Alalakh-Tablets* (1953), n° 178, l. 3 = p. 127.

(5) I. Gelb, P. Purves, A. MacRae, *Nuzi Personal Names* (1943), p. 199 et *passim*.

(6) D. J. Wiseman, *op. cit.*, p. 140.

3° Le même enseignement découle des découvertes de *Ras Shamra-Ugarit*. La masse documentaire date des XIVe et XIIIe siècles, elle est contemporaine de la poussée hittite en Syrie. C'est à Ras Shamra, grâce à un document hittite officiel (en langue akkadienne) édité récemment dans le Palais royal d'Ugarit que se lit enfin une définition claire de la déesse : « la Dame Kubaba, maîtresse du pays de Kargamis » (1). La formule est confirmée, d'autre part, à Boğazköy, sur un morceau de traité passé entre Suppiluliuma et son fils Šarri-Kušuḫ, premier roi hittite de Kargamis, vers 1340 av. J.-C. (2). Le nom de femme théophore *Kubaba* est connu à Ugarit aussi (3).

On ne peut utiliser sans méfiance le sceau-cylindre de provenance douteuse portant la légende « Matrunna, fille d'Aplaḫanda, servante de Kubaba » (4). Aucun des noms propres *Matrunna* et *Aplaḫanda* n'appartient à une onomastique définie ; on n'a proposé à ce sujet que des étymologies hasardeuses. Mais le sceau vient de Syrie du Nord, peut-être d'Ugarit, et il signale la présence de la déesse dans cette zone de transition où les cultes d'origine sémitique, asianique et hourrite se sont mêlés, signe d'une fusion ethnique que l'on commence à doser de façon précise.

4° Avec les archives royales de *Boğazköy-Ḫattuša*, on revient à l'Anatolie centrale, de 1500 à 1200. La documentation est abondante, mais elle soulève des problèmes d'interprétation délicats. D'abord, les textes rapportent des événements qui se sont produits sur toute l'étendue de l'empire ; ils décrivent des cultes et nomment des sanctuaires disséminés du grand lac Salé jusqu'à l'Euphrate, de la mer Noire au golfe d'Iskenderun. Il est donc souvent difficile de déterminer exactement leur localisation ; il est, par exemple, peu utile d'apprendre que la reine a consulté un oracle au sujet de songes qu'elle avait vus en « allant dans le temple de Kubaba », si l'on ne peut, faute de contexte explicite, décider dans quelle province il convient de le placer (5). Une longue liste de divinités intégrées dans le panthéon impérial nomme « Kubaba-la-déesse » parmi la foule des dieux anatoliens ou étrangers, sans spécifier la ville où elle était adorée (6). L'existence de son culte n'est pas niable : de

(1) J. NOUGAYROL, *Palais Royal d'Ugarit*, IV (1956), p. 157, 1, 50.
(2) Cf. E. LAROCHE, *Ugaritica*, III (1956), p. 121.
(3) J. NOUGAYROL, *Palais Royal d'Ugarit*, III (1955), p. 76.
(4) Cf. Ch. VIROLLEAUD, *Syria*, X (1929), p. 308.
(5) *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* = *KUB*, XXII, 69, II, 4.
(6) *KUB*, VI, 45, I, 53 = 46, II, 18.

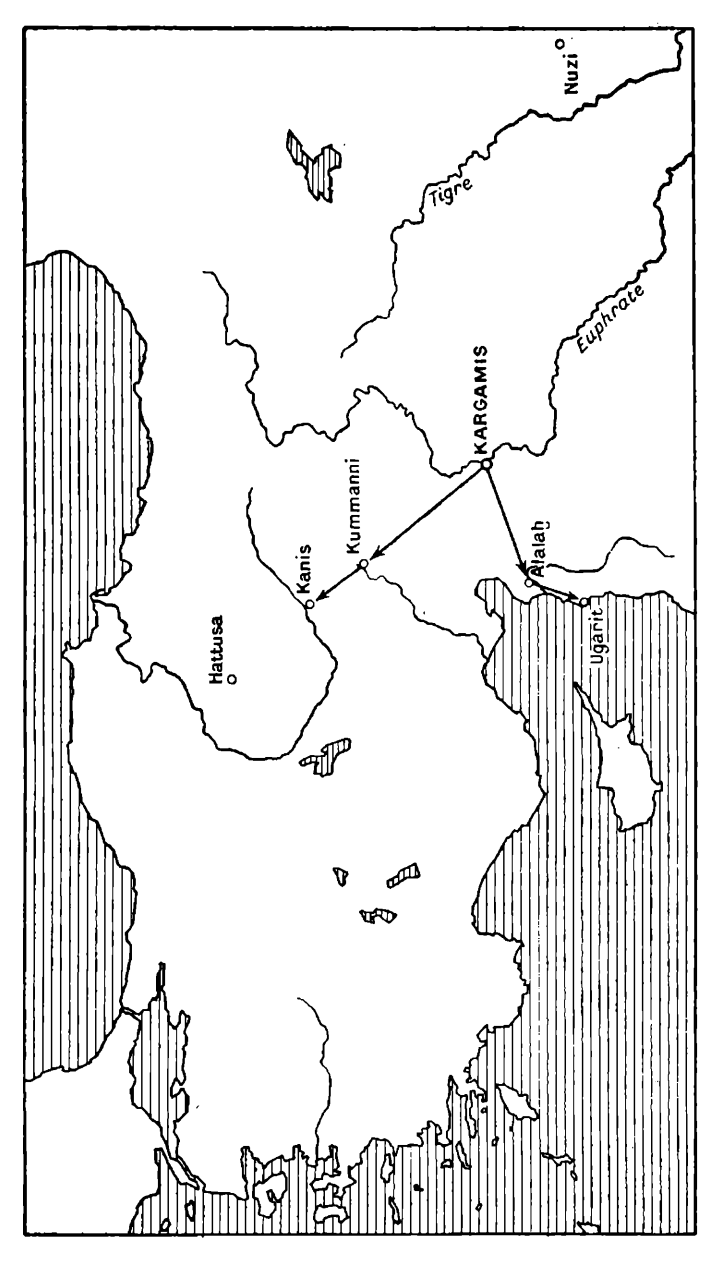


Fig. 1. — Culte de Kubaba au second millénaire

nombreux théophores féminins en témoignent (1). Surtout — et c'est là l'essentiel — le nom de Kubaba apparaît dans un ensemble religieux bien connu, dans la liste des dieux de la métropole cappadocienne Comanna, fameuse encore au temps de Strabon. Or, on sait que la liste canonique de Comanna reproduit un modèle syrien ; elle paraît même avoir été introduite de toutes pièces en Cataonie par des prêtres déportés d'Alep (2). D'une manière générale, on peut dès à présent affirmer que l'installation de Kubaba en deçà de l'Antitaurus (dans la région que les Hittites appelaient le Kizzuwatna) s'explique par les campagnes syriennes des rois hittites, au cours des XVIe et XVe siècles. A la suite de leurs guerres pour la possession d'Alep et de Kargamis, ces rois ont rapporté de Syrie des statues, un clergé, une mythologie, et probablement aussi la science de l'écriture cunéiforme (3).

Or, il faut observer ce fait négatif que la personnalité de Kubaba joue dans ce milieu théologique de Comanna un rôle très modeste, presque effacé. Elle vient après les grands dieux hourrites et hourritisés, Tešub et Ḫebat, Ištar et Ea ; mais elle conserve son nom et, à la différence de ceux-là, elle ne donne lieu à aucun syncrétisme. Sa nature et ses fonctions sont encore inconnues, parce que les textes où elle figure, dans la liturgie, sont rédigés en un dialecte hourrite inintelligible. Ses épithètes constantes, les mots Adamma et Ḫašuntarḫi, restent impénétrables (4). Sur le rocher de Yazilikaya, d'ailleurs, qui illustre le panthéon officiel de ce temps, il n'y a pas trace d'une image de la déesse Kubaba ; c'est à tort qu'on a voulu, depuis Perrot-Chipiez, la reconnaître sous les traits de la grande déesse, de celle qui conduit la procession féminine, debout sur la panthère, au centre du motif principal.

Jusqu'à la fin de l'empire hittite, on doit se contenter d'un verdict négatif. Au milieu du IIe millénaire, Kubaba est une déesse syrienne de nature inconnue. Sa métropole est Kargamis, forteresse hittite établie sur l'Euphrate face à l'Assyrie. Mais son prestige rayonne sur tout le nord de la Syrie bien avant l'époque amarnienne. Il n'est pas question de voir dans cette déesse de troisième ordre l'ancêtre directe de la Grande Mère des dieux.

(1) Cf. E. Laroche, *Recueil d'Onomastique hittite* (1952), n° 323.
(2) Détails des textes chez E. Laroche, *Journal of Cuneiform Studies* = *JCS*, II (1948), p. 121 sqq.
(3) Sur tous ces faits, voir H. G. Güterbock dans *Cahiers d'Histoire mondiale*, II, 2 (1954), p. 383 sqq.
(4) *JCS*, II, p. 129.

5° Après la chute de l'empire, les choses changent. Balayées par les invasions phrygiennes, les tribus jadis fédérées sous la tutelle de Ḫattuša sont refoulées vers le sud-est, où elles se constituent en principautés indépendantes ; la citadelle de Kargamis devient pour cinq siècles la capitale du monde hittite. De 1200 à 900, on entre dans la phase la plus obscure de l'histoire anatolienne ; la documentation cunéiforme nous abandonne ; à sa place, les monuments rupestres et les stèles à hiéroglyphes demeurent les derniers vestiges de la civilisation continentale. Mais au début du ixe et jusqu'à l'absorption finale des Hittites ciliciens et syriens dans la vague araméenne, une longue série d'inscriptions jalonne les routes d'Asie Mineure entre Antioche et Kayseri. Les chroniques assyriennes étant muettes sur le point qui nous occupe, ces documents constituent, faute de mieux, la seule source historique utilisable.

C'est aux environs de 1930 que H. Th. Bossert réussit à lire le nom de Kubaba sur plusieurs pierres à hiéroglyphes ; les progrès du déchiffrement intervenus depuis cette date ont amplement confirmé la justesse de sa lecture, et ont permis, en pénétrant dans le mystère du contexte, d'en préciser la nature et la portée (1).

Kubaba est chez elle à Kargamis, où on la rencontre plus de 40 fois, et où on l'appelle « reine de Kargamis » (2). Elle forme la triade suprême de la cité, avec le dieu de l'orage local (un Adad-Tešub-Tarḫu, selon qu'il est invoqué par des Sémites, des Hourrites ou des Hittites), et avec Karhuha, le dieu au cerf, aux attributions mal définies. Les inscriptions royales sont en majeure partie dédicatoires. On y lit, vers la fin, l'inévitable formule de malédiction dirigée contre quiconque remploiera le monument ou en altérera le texte : c'est à ces trois dieux qu'est confié le soin du châtiment et de la vengeance. Le temple de la déesse a pu être identifié par les archéologues anglais : il fait pendant au temple du dieu de l'orage et garantit l'exactitude d'une parédrie déjà suggérée par les hiéroglyphes (3). La même Kubaba se retrouve, vouée au même rôle, dans les dépendances de Kargamis : à Til-Barsib (auj. Tell Ahmar) sur l'Euphrate,

(1) H. Th. Bossert, *Šantaš und Kupapa* (1932) ; aussi I. Gelb, *Hittite Hieroglyphs*, I (1931), p. 15, 48. — Références détaillées chez P. Meriggi, *MVAG*, 39, 1 (1934), p. 134-135.

(2) Voir L. Woolley et R. D. Barnett, *Carchemish*, III (1952), *passim*.

(3) *Ibid.*, p. 210 sqq. — Réserves chez H. G. Güterbock, *Journal of Near Eastern Studies*, XIII (1954), p. 109.

sur la stèle de Cekke découverte au nord d'Alep (1), et sur un sceau assyrien nommant les dieux de Šadukanni, dans la vallée du Habur (2). C'est enfin de Kargamis et du site voisin de Birecik que proviennent les meilleures représentations de la déesse. Il apparaît donc que Kubaba est restée, après la tourmente du XIIe siècle, la divinité suprême qu'elle était en Syrie depuis un millénaire ou plus.

6° Or c'est elle, sous la forme rénovée que l'on vient de décrire, qui se rencontre, toujours dans des formules de malédiction, sur des stèles d'Anatolie centrale que d'autres synchronismes permettent de dater sommairement. Au cours des IXe et VIIIe siècles, la déesse franchit l'Antitaurus et se répand sur la principauté hittite de Tabal. Elle est présente à Bulgarmaden, au nord des Portes ciliciennes, associée au dieu de l'orage local (3) ; à Çiftlik, près de Tyane, associée à un autre dieu syrien, Ea-šarri (4), dans la région de Kayseri-Césarée, elle fait figure de grande et unique divinité féminine, sur trois stèles du VIIIe siècle : celle de Kayseri, celle de Sultan Han et l'une des pierres, récemment déterrée, de Kululu (5). En Cilicie même, on aurait trouvé dernièrement une borne inscrite en araméen, qui marquerait la frontière du territoire de Kubaba (6). On se souviendra, à ce propos, de la stèle en écriture araméenne et langue inconnue d'Ördekburnu, près d'Iskenderun, nommant *Kbb* dans un contexte encore inintelligible (7).

Enfin et surtout, à l'extrême pointe de son avance vers l'Occident, l'inscription rupestre de Karaburun, dans la moyenne vallée du Kizil Irmak, réunit Kubaba et un autre dieu oriental voyageur, Sin (Lune) de Ḫarran, venu de Mésopotamie septentrionale (8). Or, Karaburun est à la limite orientale du monde phrygien ; 200 km plus à l'ouest, on est à Pessinonte.

Le cheminement parallèle de Kubaba, de Ea et du dieu de Ḫarran illustre un mouvement général que les circonstances politiques expliquent fort bien. Ce sont des divinités de Kargamis

(1) R. D. BARNETT, *Iraq*, X (1948), p. 122 sqq. — Autre exemple dans l'inscription d'Alep (l. 6), publiée *ibid.*
(2) NASSOUHI, *Mitt. der Altor. Ges.*, III, 1/2, p. 7 sq. — Aussi à Boybeypinari, nord de Kargamis.
(3) L. MESSERSCHMIDT, *Corpus inscriptionum Hettiticarum* = *CIH* (1900), Taf. XXXII, l. 2.
(4) I. GELB, *Hittite Hieroglyphic Monuments* (1939), pl. XXX, l. 3-4.
(5) H. Th. BOSSERT, *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, I (1950), pl. XXVIII, l. 4.
(6) Selon une information verbale de M. Dupont-Sommer.
(7) J. FRIEDRICH, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler* (1932), p. 39, l. 6.
(8) L. MESSERSCHMIDT, *CIH*, 2e suppl., pl. XLVI ; voir H. Th. BOSSERT, *Le Muséon*, LXX (1957), fig. 13 et p. 167.

et de son entourage syro-mésopotamien qui devaient, portées par le prestige et l'autorité de cette nouvelle capitale, supplanter, en Anatolie même, les formes antiques du culte hittite. Dans cette propagation de dieux païens, les frontières linguistiques et politiques n'ont plus aucun sens : Kubaba était jadis vénérée en milieu assyrien, hourrite, hittite et araméen ; elle domine maintenant la piété de souverains, et peut-être de populations, en voie de sémitisation rapide. Une situation semblable a été observée sur le site phénico-hittite de Karatepe en Cilicie.

Les sources classiques prennent dès lors la relève des monuments orientaux défaillants. La piste suivie de Kargamis à Sardes permet de répondre par l'affirmative à la première question, d'ordre strictement historique : une déesse *Kubaba*, prototype de *Kubèbè*, soutenue par la puissance de Kargamis, avait pris le pas, au début du Ier millénaire, sur toutes les autres figures féminines du vieux panthéon hittite. C'est elle que les Phrygiens adopteront et transmettront au monde hellénique (1).

Les faits que l'on vient d'énumérer n'épuisent pas tous les aspects du problème. Il y a d'abord la préhistoire orientale de la déesse syrienne. On constate, en effet, que le nom de Kubaba est identique à celui de *Kù-*^{d}*ba-da*$_{6}$ « Baba est brillante », reine légendaire de la tradition sumérienne, dont le règne se situerait vers le milieu du IIIe millénaire (2). On ne sait rien de plus sur cette figure féminine, isolée dans la lignée des rois, antérieure à l'époque agadéenne et à l'établissement des Hourrites à l'intérieur du croissant fertile. Il n'est pas possible, jusqu'à plus ample informé, d'admettre qu'une divinité locale extra-mésopotamienne (Kargamis) doive son nom et même son existence à une reine sumérienne fort éloignée dans l'espace et dans le temps. Cependant, l'hypothèse d'un emprunt au sumérien résoudrait sans doute l'énigme étymologique de son nom, autrement inexplicable.

En Assyrie, on connaît une divinité *Gubaba*, nommée dans le grand rituel d'Assur, au VIIe siècle (3). Mais il semble que ce soit un dieu, identifié par des équations graphiques à une forme spéciale de Nergal, maître des enfers. Il n'y a aucun moyen, pour l'instant, de réduire cette contradiction, et il est plus sage de ne

(1) Unique attestation phrygienne à Ayasin = Metropolis : ματαρκυϐιλε[; cf. J. FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 126, n° 9.

(2) Th. JACOBSEN, *The Sumerian King List* (1939), p. 104, n. 196, et table II.

(3) En dernier lieu R. FRANKENA, *Tākultu* (Leiden, 1953), p. 5 et p. 89, n° 65, avec la bibliographie antérieure.

pas utiliser les faits assyriens pour bâtir une théorie intéressant la Kubaba occidentale, dont les traits sont, on l'a vu, si fortement accusés.

A la seconde question, il est beaucoup plus difficile de répondre avec assurance : quels éléments religieux propres à Cybèle appartiennent à Kubaba ? — Des attributs de celle-ci, les textes ne disent rien (1). Elle est une grande déesse, la plus grande sans doute ; mais son mythe, sa place précise dans le panthéon, les modalités de son culte demeurent inconnus. Si l'on interroge alors les reliefs qui la représentent, à Kargamis et ailleurs, et qui garantissent son identité par l'addition d'une légende hiéroglyphique, on relève les détails suivants (2).

Kubaba est une déesse au miroir. Elle porte cet objet sur les monuments syriens, et l'on voit un miroir près de son nom sur une intaille de basse époque conservée à l'Ashmolean d'Oxford (3). Cet attribut n'est, dans la littérature hittite, qu'un symbole de féminité (4). Mais, d'autre part, Bossert a montré récemment, en utilisant un vieux récit hittite de caractère mythologique, que le miroir appartient aux déesses du destin : celles-ci lisent l'avenir dans un miroir à eau. Or les Parques hittites sont des divinités « d'en bas », c'est-à-dire infernales (5).

Kubaba tient parfois de l'autre main la grenade, mais ce fruit ne semble pas lui appartenir en propre (6). Il est, au reste, encore impossible d'affirmer que la grenade ait eu, chez les Hittites, une signification religieuse précise ; elle est présente dans les rituels de magie, elle figure dans l'écriture hiéroglyphique à titre d'idéogramme et de symbole ornemental ; en Syrie, elle orne des idoles, comme on le sait par des inventaires (7).

Kubaba se tient parfois debout, de face comme à Kargamis,

(1) L'épithète hittite *hasamis suwanas*, portée par Kubaba sur la stèle de Kululu, est obscure, malgré H. Th. Bossert, *JKF*, I (1950), p. 224 : « Göttin der Geburt » ; *suwanas* ne signifie pas « dieu, déesse » et le participe louvite *hasamis* ne peut pas se traduire « der Geburt ». Voir aussi P. Meriggi, *Rivista degli Studi Orientali*, XXVII (1952), p. 5.

(2) Représentations de la déesse groupées et décrites chez E. Akurgal, *Späthethitische Bildkunst* (1949), p. 107 sqq., 151.

(3) *CIH*, XXXIX, 10 = D. A. Kennedy, *Revue Hittite et Asianique*, XVI, 63 (1958), p. 74, n° 26.

(4) Cf. H. Th. Bossert, *Asia* (1946), p. 173 sq. ; E. Akurgal, *op. cit.*, p. 108 sqq., 151 sqq.

(5) *Die Welt des Orients* (1957), p. 349 sqq.

(6) *Carchemish*, III, pl. 38 et 39 *a*.

(7) Rituel : *KUB*, XXXV, 79, I, 5 ; inventaires : *KUB*, XII, 1, III, 19 ; à Qatna : cf. J. Bottéro, *Rev. d'Assyr.*, 43 (1949), p. 15. — Hiéroglyphes : P. Meriggi, *RHA*, 27 (1937), p. 85, n° 176 ; H. G. Güterbock, *Siegel aus Boğazköy*, II (1942), p. 32, 42.

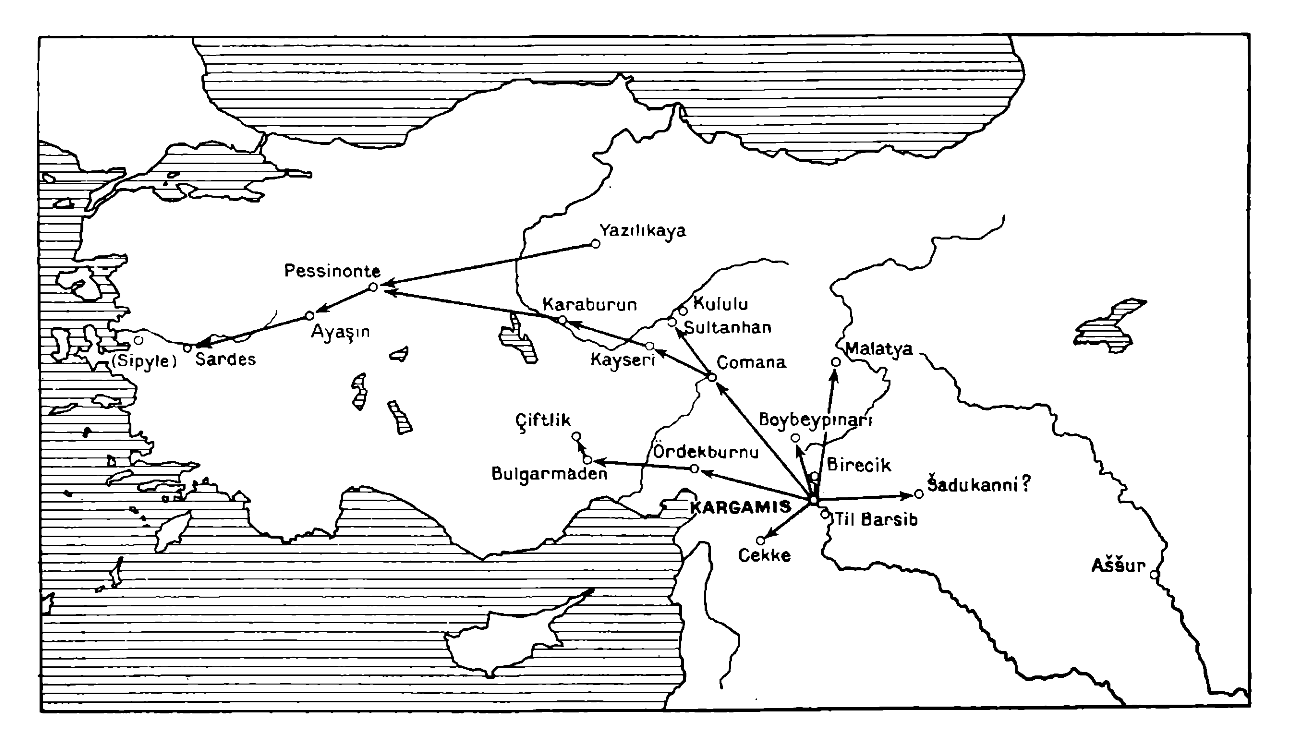


Fig. 2. — Culte de Kubaba-Cybèle au 1er millénaire

de profil comme à Birecik (1). Elle est vêtue d'une longue robe à plis. Ailleurs, elle siège sur un trône à dossier droit, dans l'attitude habituelle des personnages féminins sur les reliefs d'Anatolie. Sa coiffure est caractéristique : le polos ou chapeau droit, orné de rosettes comme à Kargamis. C'est aussi la coiffe de toutes les déesses de Yazilikaya ; elle n'est pas d'origine anatolienne, mais probablement syrienne. En Asie Mineure hittite, les femmes et les déesses portent un bonnet pointu recouvert du long voile qui, d'une seule pièce, tombe jusqu'aux pieds.

La stèle dite de Kubaba, trouvée à Malatya, représente une femme assise sur un trône, lequel repose lui-même sur l'échine d'un taureau couché (2). En face d'elle, un dieu armé de la lance est debout sur un lion ; le long des bords, encore inédits, de cette stèle, se lisent deux inscriptions hiéroglyphiques intéressantes : à gauche, du côté du dieu « celui-ci est Karhuha ». On a vu qu'il s'agit d'un des grands dieux de Kargamis. A droite, derrière la déesse, se lit la phrase : « et celle-ci est Kubaba, déesse ». Qu'une stèle de Malatya ait ainsi groupé les dieux de Kargamis n'étonne pas outre mesure, lorsqu'on sait que la Commagène, le pays de Kummuḫu, fut quelque temps sous la dépendance politique de la métropole syrienne (3). Mais, sans l'inscription, jamais on n'aurait osé reconnaître là ni Karhuha, dont l'animal est le cerf, ni Kubaba, qui, sur un relief de Kargamis, a pour animal un lion couché (4). De quelque manière qu'on cherche à l'expliquer, il y a ici une anomalie étonnante. Dans tout l'art anatolien, les attributs divins sont constants et traditionnels (5). Le sculpteur de Malatya (ou de Kargamis, si la pierre a été transportée dans l'antiquité) a probablement voulu composer un tableau classique, celui du dieu de l'orage avec son taureau, face à la grande déesse, sa parèdre, accompagnée de son lion ; comparer par exemple la stèle de Darende, proche de Malatya, qui offre un agencement analogue (6). Ici, les animaux sont intervertis, et, en outre, le lapicide, peut-être plus tard que le sculpteur et sous l'influence de circonstances mystérieuses, a commis la plus flagrante des hérésies en dénommant ces figures Karhuha et Kubaba.

(1) H. Th. Bossert, *Altanatolien* (1942), nº 866.
(2) M. Vieyra, *Hittite Art* (1955), pl. 65. — A Ankara, Bedesten, nº 10304.
(3) L. Delaporte, *Malatya* (1940), p. 56 sq. ; H. Th. Bossert, *Studi classici e orientali*, I (1951), p. 59 sqq.
(4) *Carchemish*, II, pl. 19 *a* = *Altanatolien*, nº 845.
(5) Voir les tableaux récapitulatifs de E. Akurgal, *op. cit.*, p. 149-151.
(6) I. Gelb, *Hitt. Hier. Mon.* (1939), pl. XXXIV. — Cette stèle représente la triade suprême Tešub-Ḫebat-Šarrumma.

Mais c'est en recherchant la cause de son erreur qu'on est ramené au problème central et qu'on en entrevoit la solution. Car, si Kubaba est ainsi assimilée à une déesse au lion, si elle forme couple avec un dieu de l'orage, c'est évidemment parce qu'on l'a confondue avec la grande déesse des Hittites. Tant à Yazilikaya que sur le sceau royal trouvé à Ras Shamra (1), la déesse que les textes nomment « Soleil d'Arinna », c'est elle la « Dame des fauves », πότνια θηρῶν, et la « Grande Mère des dieux ». Dame des fauves, elle l'est à Yazilikaya, debout sur la panthère ; l'analogie n'a pas échappé à la perspicacité de Perrot, bien qu'il ait eu le tort d'appeler Cybèle celle que, on le sait maintenant, la légende écrite nomme Ḫebat. Mère des dieux, elle l'est tout au long de l'histoire religieuse : que l'on prenne le panthéon hittite à haute époque ou dans ses développements tardifs, Ḫebat, Soleil d'Arinna, donne naissance à tous les dieux dont le maître de l'orage est le père et le chef (2).

On a souvent parlé du matriarcat anatolien, en invoquant précisément la Grande Mère asianique. Cela est exact dans la mesure où une telle figure divine se rencontre à toute époque, aussi bien au centre qu'à l'ouest du continent, chez les Hourrites, les Hittites, les Phrygiens, les Lyciens, les Lydiens. Cela est inexact dans la mesure où la grande déesse n'est que l'égale et l'unique épouse du dieu suprême. Le chef du panthéon, le Zeus anatolien, c'est un héros combattant, armé du foudre, chevauchant les montagnes, vainqueur du dragon et des monstres ; cependant que son épouse est une véritable matrone, gardienne de la foi jurée, des vertus familiales, de l'ordre social : telles sont bien en effet les épithètes qui définissent sa fonction, dans la littérature mythologique ou hymnique (3). Quant au jeune dieu Sarrumma qui la suit partout, à Yazilikaya, à Malatya, à Alep, à Comanna, c'est son fils et celui du dieu de l'orage ; voir en ce personnage un amant divin du type d'Attis serait, aujourd'hui, un assez grossier contresens.

Mais on est en droit de se demander si les anciens Phrygiens n'ont pas, justement, commis cette errreur, en interprétant, hors de toute tradition littéraire et sans le secours d'un clergé informé, les apparences des monuments rupestres, de Yazilikaya en particulier, dans les régions d'Anatolie où ils ont supplanté les Hittites. On a depuis longtemps proposé, avec raison, d'expliquer la couronne de tours de Cybèle comme une interprétation du polos

(1) Sceau de Tudḫaliya IV : *Ugaritica*, III (1956), pl. III-IV et p. 114 sqq.
(2) Voir A. Goetze, *Kleinasien*, 2e éd. (1957), p. 130 sqq.
(3) *Ibid.*, p. 136 sq.

féminin que portent les déesses sur le fameux rocher de Boğazköy (1). Si l'on ajoute le fait que Cybèle trône aussi sur des lions, il apparaît que certains des attributs les plus spécifiques de la déesse phrygienne ont été empruntés à la représentation matérielle d'une divinité indigène dont le culte était oublié.

Le célèbre relief rupestre de Magnésie du Sipyle, que les Anciens appelaient Niobé, est encore énigmatique (2). Sans doute un examen récent a-t-il permis à Bossert d'établir définitivement son caractère hittite ; la présence du cartouche de droite contenant un nom à hiéroglyphes fournit au relief un *terminus ante quem*, milieu du IIe millénaire, désormais irréfutable (3). Mais la signification réelle de la figure sculptée n'en demeure pas moins obscure. C'est par une extrapolation arbitraire que Bossert appelle cette déesse Kubaba (4). Des formes effacées, il subsiste trop peu pour qu'on puisse affirmer l'identité de l'image ou qu'on y reconnaisse l'un quelconque des attributs de la déesse. Il est beaucoup plus vraisemblable que la Niobé du Sipyle est le plus ancien exemple d'un sanctuaire dédié à une source divine, celle qui coule en contrebas, et que des aménagements modernes ont en partie cachée (5). L'assimilation de Niobé à la « Grande Mère », si elle remonte à Pausanias, n'en est pas moins le type de ces réinterprétations inexactes, postérieures au syncrétisme « cybélien ».

Les considérations précédentes aboutissent à une conclusion partielle. Derrière la figure ancienne de la Cybèle gréco-phrygienne, abstraction faite de tous les traits que les peuples « jeunes » ont ajoutés, se profilent le nom, les épithètes, l'image d'une ancienne déesse anatolienne. Deux éléments essentiels, cependant, font défaut à la tradition indigène : le caractère orgiastique du culte et la légende mythique du jeune berger Attis. Il est nécessaire de supposer, jusqu'à preuve du contraire, qu'entre les XIIe et VIe siècles avant notre ère un syncrétisme s'est élaboré. Autour d'un foyer religieux inconnu (Pessinonte ?), un clergé a combiné l'aspect extérieur de l'antique Kubaba, conçue comme « déesse mère », à un mysticisme de provenance étrangère, peut-

(1) PERROT-CHIPIEZ, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, IV (1887), p. 650 sq.
(2) L. MESSERSCHMIDT, *CIH* (1900), p. 33 sqq., et Taf. XXXVII-XXXVIII, avec une riche bibliographie.
(3) H. Th. BOSSERT, *Orientalia*, 23 (1954), p. 144 sqq.
(4) A la suite des archéologues du XIXe siècle. Cf. PERROT-CHIPIEZ, *ibid.*, p. 757.
(5) Ainsi, avec raison, H. G. GÜTERBOCK, *Anatolian Studies*, VI (1956), p. 53 sq. — La source en question a été vue par Ch. TEXIER ; cf. *Asie Mineure* (Paris, 1862), p. 265.

être balkanique, dont la religion hittite, quoi qu'on dise, ne porte pas trace.

L'énigme de Cybèle se circonscrit donc, désormais, en des limites chronologiques étroites et sur un domaine resserré. Elle dépend uniquement du problème phrygien considéré dans ses données linguistiques et historiques. Seule l'exploration systématique des sites phrygiens pourra, semble-t-il, fournir les faits nouveaux nécessaires à sa solution.

IX

CULTES INDIGÈNES, CULTES GRECS ET CULTES ORIENTAUX A CHYPRE

par OLIVIER MASSON

(Nancy)

Si l'on veut essayer d'apprécier l'importance relative des composantes diverses qui apparaissent dans la religion chypriote, il semble que la période la plus favorable soit celle des royaumes chypriotes indépendants, de la fin du VIIIe siècle à la fin du IVe siècle avant notre ère (1). Cette période est caractérisée, entre autres éléments originaux, par l'emploi d'une écriture syllabique de type archaïque, qui montre bien le particularisme de la culture chypriote en face des autres régions du monde hellénique (2). C'est à peu près dans ces limites chronologiques que nous nous tiendrons, sans exclure naturellement quelques incursions dans la période antérieure et au delà de l'époque hellénistique.

D'autre part, il paraît inutile d'insister sur une réalité évidente : en raison de sa situation géographique, face aux côtes de Cilicie et de Syrie, l'île de Chypre appartient à la fois à l'Occident et à l'Orient. Dès l'époque du Bronze, Chypre apparaît comme

(1) Pour l'histoire de Chypre, cf. G. HILL, *A History of Cyprus*, I, Cambridge, 1940 (réimp. 1949), *passim* (ouvrage cité : *HC*) ; voir en outre E. GJERSTAD, *The Swedish Cyprus Expedition*, IV, 2, Stockholm, 1948, p. 428 sqq. (la série des publications suédoises citée : *SCE*).

(2) On sait que l'écriture syllabique est attestée depuis le VIIIe siècle environ jusqu'à la fin du IIIe siècle avant notre ère, c'est-à-dire pour l'époque archaïque, l'époque classique et le début de l'époque hellénistique ; cf. notre recueil *Les inscriptions chypriotes syllabiques* (en préparation). Pour le groupe des écritures beaucoup plus anciennes appelées chypro-minoennes, voir plus loin p. 131-132.

une sorte de carrefour de races et de civilisations, soumise aux influences diverses de l'Ouest, du Nord et de l'Est (1).

Au début de la période qui nous intéresse, cependant, la civilisation occidentale ou hellénique, et la civilisation orientale, représentée par diverses colonies phéniciennes, ne sont pas seules face à face. Il faut faire entrer en ligne de compte un élément important, quoique mal connu : c'est l'élément indigène chypriote, antérieur à l'arrivée des Grecs et des Phéniciens. Cette civilisation indigène a été longtemps méconnue, car on la croyait uniquement phénicienne : cette erreur de perspective a été corrigée par les érudits modernes, qui ont montré l'originalité de la composante « autochtone » (2). Bien que les traditions classiques, qui connaissaient en Crète des Étéocrétois, ne fassent pas mention d'une population d'Étéochypriotes, ce terme commode d'étéochypriote a été créé par les modernes pour caractériser des inscriptions et une langue indigène appartenant à la ville d'Amathonte, puis pour dénommer la civilisation de ces indigènes, considérés comme les descendants et les héritiers des Chypriotes de la fin de l'âge du Bronze (3).

Du point de vue des cultes chypriotes, nous aurons donc à envisager successivement la documentation conservée pour cette civilisation étéochypriote, pour la civilisation hellénique, et pour la civilisation phénicienne de l'île (4).

Le premier élément est mal connu, malheureusement. De nombreux obstacles se présentent devant le chercheur. En ce qui concerne Amathonte, les sources anciennes sont décevantes : si le caractère « autochtone » de la ville était connu, on croyait y relever des influences phéniciennes (5). Un certain nombre d'ins-

(1) Cf. HILL, *HC*, p. 1 sqq., 22 sqq. Les dominations peu durables de l'Assyrie et de l'Egypte, à la fin du VIIIe siècle et au VIIe siècle, ne paraissent pas avoir laissé de trace du point de vue de la religion ; cf. HILL, p. 104 sqq.

(2) Cf. HILL, *HC*, p. 77, etc. Tentative malheureuse pour reprendre les théories « phéniciennes » chez A. MENTZ, Die sogenannten eteokyprischen Inschriften, *La Nouvelle Clio*, 7-9 (1955-57), p. 5 sqq. ; cf. p. 131, n. 1.

(3) GJERSTAD, *SCE*, IV, 2, p. 429 sqq.

(4) Sur les cultes chypriotes en général, voir HILL, *HC*, p. 55 sqq., et *passim* ; exposé récent, bien informé, par E. KIRSTEN, *Reallex. für Antike und Christentum*, herausg. von Th. Klauser, III, Stuttgart, 1957, s. v. Cyprus, p. 485-490 (cité : *RLAC*). Les ouvrages compacts de Max OHNEFALSCH-RICHTER ont une valeur surtout archéologique, et doivent être utilisés avec précaution : *Die antiken Cultusstätten auf Kypros*, Berlin, 1891 (repris dans la publication suivante, chap. I) ; *Kypros, die Bibel und Homer*, I-II, Berlin, 1893 (cité : *KBH*). Voir également John L. MYRES, *Handbook of the Cesnola Collection of Antiquities of Cyprus*, New York, 1914, p. 124 sqq. et *passim* (cité : *HCC*).

(5) Cf. HILL, *HC*, p. 77, 100, et *Mélanges E. Boisacq*, I, Bruxelles, 1937, p. 485-491 ; GJERSTAD, *o. c.*, p. 437.

criptions étéochypriotes sont connues depuis 1910 : écrites avec les mêmes signes syllabiques que les inscriptions chypriotes grecques, elles renferment une langue inconnue, qui n'a pas encore été déchiffrée (1). Enfin, un problème de localisation se pose. Actuellement, on constate que la région d'Amathonte devait constituer, au IVe siècle, un dernier bastion de la civilisation étéochypriote en pleine époque classique : un texte bilingue nous donne une première partie, assez longue, en étéochypriote, et une seconde partie, plus courte, en grec ; c'est donc la langue indigène qui représentait encore la langue officielle à Amathonte (2). Mais il est évident que la culture étéochypriote avait dû s'étendre, sinon à l'île tout entière, tout au moins à de vastes régions. On a proposé récemment de reconnaître comme étéochypriotes des inscriptions énigmatiques trouvées à Paphos, à l'ouest, et à Golgoi, beaucoup plus à l'est, mais il s'agit encore d'hypothèses incertaines (3).

L'insuffisance de la documentation explique l'ignorance dans laquelle nous sommes en ce qui concerne la religion étéochypriote, telle qu'elle a pu se maintenir longtemps, en particulier à Amathonte (4). L'état ancien de cette religion nous échappe également en grande partie. Si l'on admet en effet que la civilisation étéochypriote continue la civilisation de la dernière partie de l'âge du Bronze, les documents de cette époque, rédigés à l'aide de plusieurs écritures du groupe appelé chypro-minoen (5), sont encore obscurs ; aucun déchiffrement satisfaisant n'a pu être donné, et l'on doit se tenir dans l'expectative, en écartant les tentatives prématurées (6).

(1) Bibliographie dans *Syria*, 34 (1957), p. 71. On mentionnera ici spécialement deux essais non satisfaisants : celui de E. Power, *Biblica*, 10 (1929), p. 129-169, qui voulait retrouver dans ces textes de l'akkadien, avec les noms de plusieurs divinités sémitiques ; repris en partie dans l'article du même auteur, *Dict. de la Bible*, Supplément, II (1934), s. v. Chypre, p. 12-15 ; celui de A. Mentz, *o. c.*, p. 5-43, interprétant comme phéniciennes toutes les inscriptions étéochypriotes et quelques inscriptions chypriotes.

(2) *Syria*, 34 (1957), p. 63. Il s'agit d'une inscription honorifique émanant de la cité d'Amathonte, à dater vraisemblablement des dernières années du IVe siècle, cf. Mitford, *Aegyptus*, 33 (1953), p. 87.

(3) Hypothèse formulée par T. B. Mitford, cf. *Orientalia*, 23 (1954), p. 445-446 ; *Syria*, 34 (1957), p. 70, n. 4.

(4) On écartera les suppositions fantaisistes de E. Power et A. Mentz ; voir plus haut n. 1. La découverte à Amathonte d'une statue colossale de Bès, longtemps considérée comme archaïque, a donné lieu à de nombreuses spéculations « orientalisantes » : cf. la critique par A. Westholm, *Dragma M. P. Nilsson dedicatum*, Lund, 1939, p. 514-528, notamment p. 516.

(5) *Etudes mycéniennes*, Paris, 1956, p. 199-206 ; *Minos*, 5 (1957), p. 9-27.

(6) Interprétation peu plausible par le grec chez E. Sittig, *La Nouvelle Clio*, 6 (1954), p. 470-490 ; par le phénicien (!) chez A. Mentz, *o. c.*, p. 43 sqq.

On est donc obligé de recourir aux traditions antiques, fragmentaires et souvent contradictoires, pour avoir quelque idée de l'atmosphère religieuse étéochypriote. On a insisté depuis longtemps sur l'intérêt d'une figure légendaire, celle de Kinyras, héros et roi-prêtre. Kinyras, qui est connu d'Homère, est mis en relation essentiellement avec Paphos et le culte d'Aphrodite, mais aussi avec Amathonte, ce qui correspond bien à la zone de rayonnement étéochypriote qui a été définie plus haut (1). On admet maintenant que Kinyras n'est pas un héros phénicien, mais certaines légendes établissent une liaison entre Kinyras et la Cilicie, ce qui pourrait être l'indice d'une origine ou d'une parenté orientale (2). D'un autre côté, des éléments venant de l'Ouest ont dû jouer également un rôle important. Une influence égéenne et plus particulièrement minoenne est décelable en tout cas dans le domaine de l'écriture, puisque le système de l'écriture chypro-minoenne s'explique au mieux comme étant apparenté à l'écriture minoenne dite linéaire A (3) : dans le domaine religieux également, des influences égéennes sont évidentes. Résumant l'état des connaissances sur la religion chypriote ancienne, George Hill écrivait en 1939 :

« To sum up, the basic religion of primitive Cyprus seems to have been a fertility cult, the godhead being conceived in forms which are familiar to us throughout the Aegaen and Asia Minor. In its primitive aniconic form it is a conical or ovoid stone. The theriomorphic expression of the religious idea is seen in the bull-god, with whom also are associated snakes and possibly sacred trees. The anthropomorphic phase finds expression in the shape, on the one hand, of the Mother-Goddess, who at Paphos and elsewhere becomes specialized as Aphrodite, and on the other, of Zeus... (4). »

On insistera donc sur quelques figures divines qui semblent particulièrement anciennes à Chypre : une grande divinité féminine ou « Terre-mère » qui deviendra peu à peu une Aphrodite (5) ; un grand dieu qui sera assimilé à Zeus ; enfin un autre dieu doit être reconnu, avec une figure proche de celle de l'Apollon grec, et dont le culte expliquerait la grande importance prise

(1) Cf. HILL, *HC*, p. 68-69 ; GJERSTAD, *SCE*, IV, 2, p. 429 sqq. ; R. DUSSAUD, *Syria*, 27 (1950), p. 58 sqq., dont les hypothèses, p. 63, 78, sur un règne des Kinyrades à « Alasia-Enkomi » avant leur établissement à Paphos sont peu plausibles.
(2) Cf. HILL, *HC*, p. 75 ; GJERSTAD, *o. c.*, p. 429, n. 9.
(3) Cf. *Etudes mycéniennes*, p. 201, etc.
(4) *HC*, p. 80.
(5) Cf. DUSSAUD, *Syria*, 27 (1950), p. 78-81.

par Apollon à Chypre à l'époque archaïque et classique (1).

Pour conclure sur ce point, on doit souligner la grande part des incertitudes. Un grand progrès a été réalisé à partir du moment où le caractère original de la civilisation étéochypriote a été reconnu. Mais on attend des faits nouveaux d'un déchiffrement des textes, d'une part chypro-minoens, et d'autre part, étéochypriotes. Enfin de nouvelles explorations archéologiques seraient nécessaires : ainsi sur le site présumé du grand temple de Paphos, dont seule une annexe paraît avoir été découverte à la fin du XIXe siècle (2), et sur le site même de la ville d'Amathonte, qui n'a jamais été étudié de façon systématique (3).

En passant maintenant à un examen rapide des données religieuses qui sont connues pour la civilisation grecque de Chypre, nous atteignons un domaine où les faits sont incomparablement plus nombreux et plus sûrs. On discute sur la date et sur les modalités de l'arrivée et de l'installation des premiers colons grecs à Chypre. Mais les traditions conservées sont certainement exactes dans l'ensemble : ce sont des Hellènes du Péloponnèse, c'est-à-dire des Achéens, arrivant à Chypre par le nord et par l'ouest, qui s'établissent dans l'île entre le XIVe et le XIIe siècle (4). Il n'y a pas lieu d'examiner ici, même rapidement, les données archéologiques du problème, mais l'étude linguistique nous apporte une confirmation évidente, puisque, on le sait, le dialecte des inscriptions syllabiques chypriotes, du VIIe siècle à la fin du IIIe siècle avant notre ère, est étroitement apparenté à l'arcadien du Péloponnèse, et représente un rameau du groupe « achéen » (5).

La religion des Grecs de Chypre nous est connue par une documentation épigraphique, littéraire et lexicographique assez abondante. En réunissant les diverses données, on obtient le tableau qui est présenté ici.

Le culte des grands dieux est bien attesté. Zeus avait des temples dans des cités importantes comme Salamine, Soloi,

(1) Avis différent chez HILL, *HC*, p. 81 : « His worship does not seem to belong to the most primitive stratum, and was probably a Greek importation. » Mais la figure de l'Apollon Alasiotas est certainement ancienne, voir plus loin.

(2) HILL, *HC*, p. 66, n. 4, et p. 74 ; MITFORD-ILIFFE, *Antiquaries Journal*, 31 (1951), p. 51, n. 4, etc.

(3) Une fouille scientifique de l'Acropole d'Amathonte devrait être réalisée; les recherches des Suédois en 1930 concernaient seulement les nécropoles, *SCE*, II (1935), p. 1 sqq.

(4) HILL, *HC*, p. 82 sqq. (entre 1400 et 1200) ; GJERSTAD, *SCE*, IV, 2, p. 428 (XIIe siècle).

(5) HILL, *HC*, p. 85, etc. Les textes syllabiques connus en 1890 sont cités d'après O. HOFFMANN, *Die griechischen Dialekte*, I, Göttingen, 1891.

Marion (1) ; les inscriptions mentionnent également un Zeus Keraunios à Kition, un Zeus Orompatas à Amathonte, un Zeus Polieus à Paphos, un Zeus à Golgoi (2). Athéna possédait des temples à Soloi et à Vouni (3), ainsi qu'à Idalion, mais dans cette ville le même temple abritait un culte d'Anat, l'Athéna phénicienne (4). Le culte d'Héra paraît avoir été assez répandu, mais l'on suppose qu'il est relativement récent ; il est connu à Amathonte, à Paphos, et au site ancien correspondant à Ayia Moni (5). Le culte d'Artémis est attesté à la Nouvelle-Paphos, à Chytroi et surtout près de Kition, pour Artémis Paralia (6). Pour Déméter, on peut citer un temple près de Kourion (7).

On sait l'importance du culte d'Aphrodite à Chypre : pour les autres Grecs, la déesse est chypriote par excellence, sous le nom de Kypris, mais comme on l'a vu plus haut, la déesse grecque est ici étroitement associée à une figure divine indigène dont le culte doit remonter très haut (8). Paphos est le centre principal

(1) Sur le culte de Zeus, cf. T. B. MITFORD, *Opuscula Archaeologica*, VI, Lund, 1950, p. 91 et n. 7. Salamine : Zeus Olympios, MITFORD, *JHS*, 66 (1948), p. 32, n° 10, etc. Soloi : même culte, *SCE*, III (1937), p. 623 sq., n° 8. Marion-Arsinoé : STRABON, XIV, 583 ; cf. MITFORD, *Opuscula Archaeologica*, VI, p. 51.

(2) Kition : Zeus Keraunios, *CIG*, 2641, et LE BAS-WADDINGTON, *Voyage*, III, 2739. Amathonte : Zeus Orompatas, SITTIG, *Hermes*, 50 (1915), p. 158 sq. Paphos : Zeus Polieus, LE BAS-WADDINGTON, *o. c.*, 2795. Golgoi : texte syllabique, 148 Hoffmann, sanctuaire près d'Athiénou. L'attribution au culte d'un Zeus Epikoinios de Salamine d'un texte syllabique difficile, par R. MEISTER, *Sächs. Abhandl.*, 27 (1909), p. 303-332, est aventurée.

(3) Vouni : temple d'Athéna, *SCE*, III (1937), p. 85 sqq., et textes syllabiques, *ibid.*, p. 633, nos 1-2 ; Mersinaki (site voisin), *ibid.*, p. 623, n° 7. Soloi : texte alphabétique et syllabique (digraphe), 68 Hoffmann.

(4) Idalion : tablette syllabique, 135 Hoffmann, l. 27 ; autre texte, 138 Hoffmann. Pour Anat, voir plus loin.

(5) Amathonte : LE BAS-WADDINGTON, *Voyage*, III, 2822, 2823, cf. PERDRIZET, *BCH*, 20 (1896), p. 351-353. Ayia Moni (au nord-est de Ktima) : 102 Hoffmann, avec révision par SITTIG, *KZ*, 52 (1924), p. 199. Paphos : LE BAS-WADDINGTON, *o. c.*, 2795. Peut-être Idalion : BEAUDOIN-POTTIER, *BCH*, 3 (1879), p. 166 sq., n° 10 (pierre trouvée à Nisou). Site inconnu : Héra Héleia, HÉSYCHIUS, s. v. Ἐλεία ; voir plus loin p. 139, n. 4.

(6) Nouvelle-Paphos : inscription digraphe du IVe siècle qui sera publiée par T. B. Mitford, mentionnant Artémis Agrotera. Chytroi (Voni) : OHNEFALSCH-RICHTER, *KBH*, I, p. 5, etc. Kition : pour Artémis Paralia, voir MITFORD, *Arch. Pap.*, 13 (1939), p. 25 sq., et *Studi A. Calderini-R. Paribeni*, II, 1957, p. 164 et n. 2 ; l'origine du texte LE BAS-WADDINGTON, *Voyage*, III, 2725 (thiase des Soanteioi) n'est pas assurée, cf. MITFORD, *l. c.*

(7) Dédicace digraphe à Déméter et Koré, *GIBM*, IV, 2 (1916), 968 *a* : SCHWYZER, *Dial. graecarum exempla*, 682, 14.

(8) HILL, *HC*, p. 67 sqq. ; DUSSAUD, *Syria*, 27 (1950), p. 78-81, etc. Généralités chez J. SCHMIDT, PW, *RE*, s. v. Paphos, 1, II (1949), col. 951 sqq. On notera que la déesse orientale de la fécondité « Tumira » alléguée col. 960 sq. — également chez KIRSTEN, *RLAC*, p. 486 — d'après POWER, *Biblica*, 10 (1929), p. 162 sq., n'existe nullement : Power a combiné une interprétation sémitique fantaisiste des textes d'Amathonte (plus haut p. 131, n. 1) avec des spécula-

de ce culte : on notera que dans les inscriptions syllabiques de Paphos, qui conservent évidemment une tradition ancienne, la déesse n'est pas nommée Aphrodite, mais simplement Fάνασσα ou ἄνασσα, « la reine » (1). Dans d'autres villes, la déesse est appelée simplement « Paphienne », ainsi à Chytroi et à Golgoi (2). Mais d'autres centres importants étaient connus à Idalion et à Golgoi : plusieurs inscriptions du centre de l'île désignent la déesse comme « Golgienne » (3).

Le culte d'Apollon était très répandu à Chypre : à en juger par les textes et par le nombre des témoignages épigraphiques, ce dieu apparaît comme la principale divinité masculine. Des cultes d'Apollon sont connus à Mersinaki, à Chytroi, à Golgoi (4). Mais il y a surtout des Apollons locaux. Le plus notable est Apollon Hylatès, dieu de Hylè ou dieu des forêts, dont le principal centre se trouvait à l'ouest de Kourion (5) ; en outre des sanctuaires locaux d'Hylatès sont attestés par des témoignages anciens et plusieurs inscriptions (6). Une autre figure originale est celle de l'Apollon Magirios, qui avait un temple près du village moderne de Pyla : son nom n'a évidemment rien d'oriental,

tions non fondées concernant la Tamar biblique (indication fournie par A. Caquot). Voir également l'exposé de H. HERTER, Die Ursprünge des Aphroditekultes, dans ce volume.

(1) Ancienne-Paphos : 105 et 103-104 Hoffmann ; MITFORD, *Anatolian Studies Buckler*, Manchester, 1939, p. 197-199. Aussi à Ayia Moni, 101-102 Hoffmann. Le témoignage syllabique pour Rantidhi (est de Kouklia) chez R. MEISTER, *SPAW*, 1911, p. 638, nº 60, repose sur une mauvaise lecture, ainsi que tous ceux paraissant concerner Aphrodite, p. 636 sqq., cf. MITFORD, *Emerita*, 26 (1958), p. 111 sqq. Dans un texte phénicien de Paphos, assimilation d'Aphrodite à *'Ashtart*, *RÉS*, 921.

(2) Chytroi : 59-66 Hoffmann (et 57-58, même origine probable). Golgoi : 176 Hoffmann (et peut-être 145, interprétation difficile).

(3) Idalion : 136 Hoffmann. Arsos : dédicaces alphabétiques, *SEG*, VI (1932), 830-832.

(4) Mersinaki : texte syllabique, *SCE*, III (1937), p. 637 sq., nº 9 ; au même endroit, culte d'Apollon Lykios, texte alphabétique, *ibid.*, p. 622, nº 4. Chytroi (Voni) : OHNEFALSCH-RICHTER, *KBH*, I, p. 4-5, nºs 1 sqq. Golgoi : plusieurs textes syllabiques, 147, 149, 150, 152, 153 Hoffmann, etc. Les nombreux témoignages sur un culte d'Apollon à Rantidhi, MEISTER, *SPAW*, 1911, p. 630 sqq., sont écartés par MITFORD, *Emerita*, 26 (1958), p. 111 sqq., 123.

(5) Cf. JESSEN, PW, *RE*, s. v. Hylates (1914). La documentation a été renouvelée par les fouilles américaines au sanctuaire proche de Kourion (1934-1938) ; inscriptions alphabétiques chez G. H. MCFADDEN, *Bull. Univ. Museum*, Philadelphie, 7, 2 (avril 1938), p. 10 sqq. Voir aussi J. H. YOUNG-S. H. YOUNG, *Terracotta Figurines from Kourion in Cyprus*, Philadelphie, 1955, p. 4 sqq., 218 sqq.

(6) Nouvelle-Paphos : 98-99 Hoffmann. Dhrymou (au nord de Ktima) : 94-95 Hoffmann. Chytroi : J. C. PERISTIANES, Γενικὴ Ἱστορία..., Nicosie, 1910, p. 862 sq. La localisation de trois sites antiques du culte, Amamassos, Erystheia, Tembros, est inconnue (cf. JESSEN, *l. c.*). Hors de Chypre, noter *OGI*, I, 53 (Koptos ? dédicace à plusieurs divinités par le dioecète Apollonios).

et concerne l'activité des μάγειροι ou « sacrificateurs » (1). Près de Salamine, au site de Lefkoniko, une inscription atteste le culte d'un Apollon Daukhnaphorios, forme dialectale de Daphnèphoros, qui est bien hellénique (2), de même que l'Apollon Eilapinastès de Chytroi (3) ; plus obscures sont les épithètes isolées de l'Apollon Myrtatès et de l'Apollon Lakeutès (4). Enfin un groupe est constitué par trois cultes connus à Idalion et à Tamassos : celui d'Apollon Amyklos ou Amyklaios, ceux d'Apollon Heleitas et d'Apollon Alasiotas. Ils posent des problèmes particuliers, sur lesquels on reviendra plus tard.

Pour terminer cette revue rapide, il faut signaler quelques petits cultes locaux. Près du village d'Amargetti, on connaît le culte d'un dieu rural, Opaôn Melanthios, sans doute dieu de la fécondité (5). Une inscription d'origine indéterminée mentionne un dieu Amphidexios ou « ambidextre », peut-être un Apollon (6). Il n'y a pas d'attestation certaine du culte de Dionysos (7). Un sanctuaire de la Mère des dieux a été découvert à Tamassos (8). Enfin, on sait que le culte d'une Nymphe anonyme a été assidûment pratiqué au IIIe siècle sur la colline de Kaphizin, près de Nicosie (9).

(1) Textes syllabiques, 128-129 Hoffmann; textes alphabétiques, COLONNA-CECCALDI, *Monuments antiques...*, Paris, 1882, p. 198 sq. Cf. S. BESQUES, *RA*, 1936, II, p. 3-11.

(2) MEISTER, *Sächs. Ber.*, 60 (1908), p. 2-8 ; cf. BECHTEL, *Griech. Dialekte*, I, Berlin, 1921, p. 205.

(3) Au sanctuaire de Voni, texte alphabétique chez OHNEFALSCH-RICHTER, *KBH*, p. 4, n° 3, revu par SITTIG, *GGN*, 1914, p. 93 sq. (cf. Ζεὺς Εἰλαπιναστής à Chypre selon Athénée, IV, 174 *a*).

(4) Dédicace alphabétique à Apollon Myrtatès, à Marathounda (est de Ktima), OHNEFALSCH-RICHTER, *KBH*, I, p. 24. Dédicace à Apollon Lakeutès (Ἀπόλλωνι Λακευτῆι), à Pyla, dans le temple d'Apollon Magirios : MYRES, *HCC*, p. 549, n° 1909 (ancienne lecture Λακείτηι, d'où WERNICKE, PW, *RE*, s. v. Apollon, col. 58, etc.) ; cf. BESQUES, *o. c.*, p. 4-5.

(5) HILL, *HC*, p. 80, n. 3 : mise au point récente chez MITFORD, *JHS*, 66 (1948), p. 36-39. Dédicaces alphabétiques ; l'une d'elles est adressée Ἀπόλωνι Μελαθίῳ *(sic)*.

(6) Texte syllabique, 137 Hoffmann (l'attribution à Idalion est gratuite).

(7) L'existence de l'épithète Lénaios à Kourion, texte syllabique 118 Hoffmann, repose sur une interprétation très incertaine ; on aurait plutôt le nom d'homme Λήναιος. Dans un texte syllabique d'Ormidhia, E. SITTIG, *Symbolae philologicae O. A. Danielsson dicatae*, Upsal, 1932, p. 311-314, a cru lire l'épithète Συκίτας, mais la lecture n'est pas assurée.

(8) OHNEFALSCH-RICHTER, *KBH*, I, p. 11, n° 5, « ein inschriftlich beglaubigtes Heiligthum der Göttermutter » ; il n'y a pas eu, semble-t-il, de publication. D'après une communication de Mlle E. Rohde, Staatliche Museen zu Berlin, Antikenabteilung, il s'agit de la pièce inventaire Misc 8142/789, fragment de poterie avec graffite : ...]ονος Μητρὶ θεῶν εὐχήν.

(9) Principales indications chez T. B. MITFORD, *CQ*, 44 (1950), p. 98-106, avec rectification des textes alphabétiques et syllabiques publiés dans *AJA*,

On voit donc que le panthéon grec de Chypre est riche et original, même si l'on tient compte des lacunes de la documentation. Deux figures se détachent spécialement ; celle d'Aphrodite et celle d'Apollon : on doit sans nul doute reconnaître ici l'importance du substrat étéochypriote.

Nous pouvons nous tourner maintenant vers la civilisation phénicienne. En laissant de côté les théories du siècle dernier, qui accordaient trop d'importance à l'élément phénicien, il convient également de ne pas le sous-estimer. C'est au VIII[e] siècle, semble-t-il, que les premières colonies phéniciennes sont établies solidement à Chypre (1). La ville phénicienne la plus importante est Kition ; des colonies plus ou moins nombreuses ont existé dans les cités chypriotes, et sont connues à Idalion, Tamassos, Marion, Lapéthos (2).

Les cultes phéniciens sont attestés par des inscriptions phéniciennes et par quelques bilingues. On a des dédicaces archaïques au Baal du Liban, à Mouti Sinoas, au nord d'Amathonte (3) ; surtout à Kition, des témoignages divers sur le culte de la triade tyrienne, Astarté, Melqart et Eshmoun (4), sur le culte de Reshef et de Mikal (5). A Idalion, plusieurs cultes sont connus : celui de Melqart, celui d'Anat, et surtout celui de Reshef Mikal, sur lequel nous aurons à revenir (6). D'autres Reshef locaux ont existé, en particulier à Tamassos (7). A Larnaka tis Lapithou, il y avait un culte d'Anat, et un culte important de Melqart associé à Poséidon (8). On signalera enfin un dieu moins important, Sasm, dont le culte à Chypre est attesté indirectement par

30 (1926), p. 249 sqq., *SEG*, VI (1932), n[os] 838-840 ; K. FRIIS JOHANSEN, Weihinschriften aus dem Nymphenheiligtum des Kafizin Hügels..., *Dan. Arkaeol. Kunsthist. Medd.* 4, 1 (1953). Une publication complète par T.B. Mitford est attendue.

(1) HILL, *HC*, p. 96-104 ; GJERSTAD, *SCE*, IV, 2, p. 436 sqq.

(2) Dernière mise au point des problèmes chez GJERSTAD, *o. c.*, p. 440 sqq. ; cf. KIRSTEN, *RLAC*, p. 483, 487 sq.

(3) *CIS*, I, 5 ; cf. HILL, *HC*, p. 102, 107 et n. 5, etc.

(4) *CIS*, I, 11, etc. ; I, 23 ; cf. DUSSAUD, *Syria*, 25 (1946-1948), p. 217 ; considérations générales sur le culte de Melqart à Chypre, *ibid.*, p. 216-222.

(5) Reshef, *CIS*, I, 10 ; Mikal, *CIS*, I, 86 A-B.

(6) Melqart, *CIS*, I, 88 ; Anat, *RÉS*, 453, cf. HONEYMAN, *Iraq*, 6 (1939), p. 104 sq., n° 3 ; *RÉS*, 1209. Pour Reshef Mikal, voir plus loin. Culte d'Astarté à Idalion ou à Kition, HONEYMAN, *o. c.*, p. 106, n° 7.

(7) *RÉS*, 1212-1213 ; voir également plus loin.

(8) Anat, *CIS*, I, 95. Melqart, *RÉS*, 1211. Le dieu a été assimilé localement à Poséidon, LE BAS-WADDINGTON, *Voyage*, 2779 ; cf. HILL, *HC*, p. 99, n. 6 ; pour le site et l'inscription, MITFORD, *Arch. Pap.*, 13 (1939), p. 14, n. 2. On suppose à Amathonte un culte de Melqart, sous le nom de « Malika », sans autre témoignage que la glose d'Hésychius, Μάλικα · τὸν Ἡρακλέα Ἀμαθούσιοι, HOFFMANN, *Griech. Dial.*, I, p. 121 ; cf. HILL, *o. c.*, p. 101 ; DUSSAUD, *o. c.*, p. 217, etc.

l'onomastique, avec des noms connus à Marion, Lapéthos, Kition, Tamassos (1).

Des problèmes particuliers sont posés par des inscriptions bilingues d'Idalion et de Tamassos. A Idalion, la célèbre bilingue phénicienne et chypriote du IVe siècle (vers 388) qui a permis le déchiffrement de l'écriture chypriote contient une dédicace au dieu phénicien Reshef Mikal, assimilé dans la partie chypriote à un Apollon Amyklos (2) ; le même temple a livré d'une part d'autres dédicaces phéniciennes à Reshef Mikal (3), et d'autre part une inscription grecque émanant d'un Phénicien hellénisé, dédiée à Apollon Amyklaios (4). Les premiers commentateurs ont voulu voir ici l'adaptation par les Phéniciens de Chypre d'un nom divin tout à fait grec : il y a en Laconie une ville d'Amyklai, avec un culte d'Apollon Amyklaios, et l'on aurait un trait péloponnésien, qui se rattacherait à un culte apporté par les premiers colons grecs à Chypre (5). Mais très tôt des érudits avaient reconnu le caractère sémitique du dieu Mikal, qui avait un temple à Kition (6). On est maintenant d'accord sur l'interprétation des textes d'Idalion. Nous sommes dans un contexte phénicien : le dieu Reshef Mikal, qui représente probablement l'association, sous un double nom, des divinités Reshef et Mikal (7), a été assimilé à Apollon, et a reçu comme épithète les noms d'Amyklos et Amyklaios, qui sont des adaptations par à peu près de la forme Mikal (8). On est donc en présence

(1) Pour Marion, cf. GJERSTAD, *Opuscula Archaeologica*, IV (1946), p. 21-24 ; O. MASSON, *Sybaris, Festschrift H. Krahe*, Wiesbaden, 1958, p. 70 sq. : monnaies du roi phénicien Sasmas. A Larnaka tis Lapithou, bilingue phénicienne et grecque, *CIS*, I, 95 = *OGI*, I, 17 : le nom Sesmas. A Kition et Tamassos, le nom *'bdssm*, Abdsasom, *CIS*, I, 46, 49, 53 ; *RÉS*, 1213.

(2) *CIS*, I, 89 ; 134 Hoffmann.

(3) *CIS*, I, 90-94.

(4) COLONNA-CECCALDI, *Monuments antiques*, p. 196 sq., Ἀπόλλωνι Ἀμυκλαίωι ; une nouvelle édition sera donnée ultérieurement.

(5) Ainsi P. SCHRÖDER, EUTING, DEECKE et autres ; bibliographie dans *CIS*, I, 89, etc. ; cf. JESSEN, PW, *RE*, s. v. Amyklaios, 1, *a*, *b*. On connaît aussi un culte d'Apollon Amyklaios en Crète, cf. JESSEN, *ibid.*, *c*, *d*, et surtout M. GUARDUCCI, *Inscr. Creticae*, IV (1950), p. 32, 155, etc.

(6) Ainsi VOGÜÉ, *JAs*, 1875, I, p. 326 ; P. FOUCART, *BCH*, 7 (1883), p. 513. Cf. *CIS*, I, 86 A-B, plus haut p. 137, n. 5.

(7) O. EISSFELDT, *ARW*, 31 (1934), p. 27-28 ; A. CAQUOT, *Semitica*, 6 (1956), p. 56. Dans la discussion qui a suivi cet exposé, M. R. D. Barnett a signalé l'existence au British Museum d'une inscription phénicienne d'Idalion encore inédite, dédicace à *ršp hmkl*. La présence de l'article *h* précise ici pour la première fois que *mkl* est un adjectif qualifiant *ršp* : cette épithète a dû devenir un nom divin (A. Caquot). Le texte sera publié prochainement par A. Caquot et O. Masson, avec une nouvelle étude de l'ensemble du problème.

(8) L'onomastique de la dédicace grecque à Apollon Amyklaios (datée de 264) est bien caractéristique d'un milieu de Phéniciens hellénisés : le dédicant se nomme Μνασέας Αψητος et son fils Γηρυσμων ; or le nom grec Μνασέας

d'un culte oriental. On n'a pas l'impression qu'il y ait eu influence de l'élément phénicien sur l'élément grec à Idalion : en effet les inscriptions conservées émanent de Phéniciens plus ou moins hellénisés, et il est probable que ce culte leur demeurait propre, étant seulement associé à celui de l'Apollon grec dans un temple de la ville, de même que le culte d'Anat et celui d'Athéna.

Un problème plus complexe est posé par deux bilingues d'un sanctuaire rural proche de Tamassos, à dater également du IVe siècle (1). La première est dédiée à Reshef *'lyyt* et Apollon Heleitas (vers 362) ; la seconde, à Reshef *'lhyts* et Apollon Alasiotas (vers 375). Ici également, les premiers commentateurs ont proposé une interprétation grecque, admettant que Heleitas devait être mis en rapport avec Hélos, en Laconie (2), et Alasiotas avec un toponyme grec du Péloponnèse, tel que Alésion en Arcadie (3). Un fait est évident : c'est que les deux épithètes phéniciennes sont purement et simplement une adaptation des formes grecques. Mais on voit maintenant que ces dernières n'ont rien à voir avec le Péloponnèse. L'Apollon Heleitas doit être un dieu local, appartenant à un toponyme Hélos de Chypre (4). Quant à l'Apollon Alasiotas, c'est certainement une divinité chypriote fort ancienne, puisque l'adjectif Alasiotas répond exactement au nom d'Alasia, inconnu des sources grecques conservées, mais fourni par diverses sources orientales entre le XIVe et le XIIe siècle comme étant très vraisemblablement un

est employé comme un équivalent grec de Menahem, cf. la bilingue de Tamassos, *RÉS*, 1212, 2, et 140, 2 Hoffmann, cf. CLERMONT-GANNEAU, *Rec. Arch. Orient.*, I, Paris, 1888, p. 186 sq.

(1) Découvertes d'OHNEFALSCH-RICHTER en 1885, dans la vallée de Phrangissa (territoire de Tamassos) : *RÉS*, 1212 et 1213 ; 140 et 141 Hoffmann.

(2) DEECKE, *BPhW*, 1886, p. 1324, et *SPAW*, 1887, p. 120 ; Ph. BERGER, *CRAI*, 1887, p. 192 sq. ; MEISTER, *Griech. Dialekte*, II (1889), p. 207 ; BECHTEL, *Griech. Dialekte*, I, p. 453.

(3) DEECKE, *BPhW*, 1887, p. 380 ; *SPAW*, 1887, p. 122 sq. Le nom 'Αλήσιον est bien connu en Arcadie, PAUSANIAS, VIII, 10, 1 ; IX, 14, 3 ; il se retrouve ailleurs en Grèce, cf. HIRSCHFELD, PW, *RE*, s. v. Alesion, 1-3, mais de toute façon il ne paraît pas avoir comporté un *ā* ancien. On doit naturellement écarter l'hypothèse d'après laquelle Alasiotas serait une variante d'Heleitas, BERGER, *l. c.*, d'où *RÉS*, 1212-1213, commentaire.

(4) Hypothèse envisagée par DEECKE, *SPAW*, 1887, p. 120, qui rappelle la localisation ἰ(ν) τῶι ἕλει près d'Idalion, 135, 9 Hoffmann ; aussi HILL, *HC*, p. 48, n. 2, qui évoque d'après Hésychius une Héra 'Ελεία à Chypre (plus haut p. 134, n. 5), et une Artémis 'Ελεία en Messénie. L'épithète est bien attestée pour ces déesses, cf. JESSEN, PW, *RE*, s. v. Heleia, 1. Il s'agit de divinités adorées ἐν ἕλει : ainsi Aphrodite à Samos, Athénée, XIII, 572 ; Déméter en Arcadie, PAUSANIAS, VIII, 36, 6, Δήμητρος καλουμένης ἐν ἕλει ναός τε καὶ ἄλσος ; cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der griech. Religion*, I², Munich, 1955, p. 493. L'épithète 'Ελείτας concerne donc un Apollon local, dont le sanctuaire était situé dans un lieu qualifié d'ἕλος.

nom ancien de Chypre (1). Ce n'est pas ici le lieu de discuter le délicat problème d'Alasia du point de vue historique et géographique (2). Mais s'il est à peu près évident qu'Alasia représente Chypre, où doit-on localiser la ville du même nom ? On sait que différentes hypothèses ont été proposées, et que l'on a songé en dernier lieu à la ville ancienne qui a existé jusqu'au début de l'âge de fer sur le site d'Enkomi, à quelque distance de Salamine (3). De toute façon, il convient de noter la curieuse résurgence représentée par cette dédicace à Apollon Alasiotas du IVe siècle, tant de siècles après la disparition d'Alasia : c'est bien là un exemple du célèbre conservatisme chypriote.

D'autre part, que peut-on dire de l'Apollon Alasiotas du point de vue religieux ? Le sanctuaire rural qui a livré l'inscription nous apprend seulement que des Phéniciens de Chypre avaient adopté ce culte. Si l'on remonte beaucoup plus haut dans le temps, on a l'impression que l'Apollon Alasiotas est une des hypostases de l'Apollon étéochypriote dont il a été déjà question. Une hypothèse intéressante a été formulée en 1949 : une statuette de bronze découverte sur le site d'Enkomi, qui représente un personnage masculin coiffé d'un bonnet pourvu de deux longues cornes, pourrait être regardé comme une représentation d'Apollon Alasiotas (4). Mais cette interprétation a été très vite contestée : la statuette pourrait représenter plus simplement un guerrier casqué, rappelant la silhouette des guerriers mycéniens (5) ; de toute façon, il serait imprudent de trop demander à cette statuette anonyme. Pour conclure sur l'Apollon Alasiotas, on doit admettre que nous avons affaire à un dieu chypriote très ancien, dont le culte a été conservé non seulement pendant la

(1) Le rapprochement d'Alasia et d'Ἀλασιώτας a été proposé indépendamment par P. JENSEN, *ZA*, 10 (1895), p. 379 sq., et OBERHUMMER, *Geogr. Jahrbuch*, 19 (1896), p. 357 : il a été généralement adopté depuis lors. Noter que la seconde bilingue de Tamassos, 141 Hoffmann, est la seule source : l'indication de DUSSAUD, « Apollon Alasiotas, qu'Hésychius tient pour l'équivalent de Zeus à Chypre », *Syria*, 27 (1950), p. 73 sq., provient d'une interprétation aventureuse de la glose obscure Εἰλήτι · Ζεὺς ἐν Κύπρῳ.

(2) Sur le vaste problème d'Alasia, voir par exemple DUSSAUD, chez C. F. A. SCHAEFFER, *Enkomi-Alasia*, I, Paris, 1952, p. 1-10 ; J. NOUGAYROL, *CRAI*, 1955, p. 144 sq. ; P. ÅSTRÖM, *The Middle Cypriote Bronze Age*, Lund, 1957, p. 277, n. 4.

(3) DUSSAUD, *CRAI*, 1949, p. 20, 89 ; SCHAEFFER, *ibid.*, p. 89 sq. ; DUSSAUD, *Syria*, 27 (1950), p. 63, et *Enkomi-Alasia*, I, p. 1 sqq. Depuis, des objections diverses ont été présentées : R. de VAUX, *Revue biblique*, 60 (1953), p. 300 ; Ch. PICARD, Γέρας Ἀ. Κεραμοπούλλου, Athènes, 1953, p. 13 ; P. ÅSTRÖM, *l. c.*

(4) P. DIKAIOS, *ILN*, 27 août 1949, p. 316 sq. ; SCHAEFFER, *CRAI*, 1949, p. 91 sqq. ; DUSSAUD, *Syria*, 27 (1950), p. 72-75.

(5) PICARD, *o. c.*, p. 13 sqq.

période de la civilisation étéochypriote, mais aussi, sous la figure d'un Apollon local, dans certains milieux helléniques ; enfin, il a été assimilé à un Reshef par des Phéniciens de Chypre. L'influence persistante du substrat local sur l'élément grec et sur l'élément sémitique est bien perceptible ici.

On a donc pu passer en revue trois éléments principaux des cultes chypriotes : l'élément indigène ou étéochypriote, l'élément hellénique et l'élément phénicien. Mais, naturellement, d'autres ont pu exister (1).

Il faut signaler ici un fait curieux : la présence à date tardive, au IIe siècle de notre ère, d'un culte de Zeus Labranios, attesté par des inscriptions de deux petits sites au nord de Limassol (2). Ce Zeus Labranios a été rapproché depuis longtemps du Zeus carien Labraundos, et l'on a songé à une influence carienne, donc anatolienne : mais la documentation est très récente, et trop insuffisante pour que l'on puisse parler d'un substrat anatolien ; il est plus probable que l'on a affaire à une importation relativement tardive, dont les modalités nous échappent (3).

En conclusion on peut remarquer qu'à l'époque archaïque et classique les cultes grecs et les cultes orientaux, saisissables pour nous sous la forme des cultes phéniciens, sont bien délimités. S'il y a influence, nous voyons une influence exercée par les cultes grecs ou hellénisés : ce sont des Phéniciens qui assimilent Reshef Mikal à un Apollon Amyklos ou Amyklaios, et qui font des dieux Heleitas et Alasiotas des Reshef locaux. Une influence orientale a pu s'exercer à haute époque, lors de l'élaboration du panthéon étéochypriote. Comme on l'a vu, des influences anatoliennes (Cilicie ?) sont possibles, ainsi que des influences

(1) On ne mentionnera ici qu'en passant les cultes égyptiens, qui ont recruté des fidèles parmi les Grecs et les Phéniciens de Chypre à date récente, sous l'influence ptolémaïque : cf. HILL, *HC*, p. 181 sq., KIRSTEN, *RLAC*, p. 489 ; ajouter les témoignages sur ces cultes à Arsos, VOGÜÉ, *RA*, 1862, II, p. 245 ; LE BAS-WADDINGTON, *Voyage*, III, 2837-2838. HILL, *o. c.*, p. 182, n. 1, indique avec raison que les milieux phéniciens ont dû connaître ces cultes dès le IVe siècle ; cf. HONEYMAN, *JEA*, 26 (1940), p. 59 sq.

(2) A Khandria et surtout à Phasoula. Pour les inscriptions, voir essentiellement T. B. MITFORD, *JHS*, 66 (1948), p. 25-32 ; au sujet des découvertes de Cesnola à Phasoula, I. H. HALL, *JAOS*, 11 (1885), Proceedings, p. CLXVI-CLXX (1883). En 1958, des travaux ont été exécutés à Phasoula par V. KARAGEORGHIS, cf. *BCH*, 83 (1959), p. 359 sq.

(3) Cf. HILL, *HC*, p. 80, n. 1. La théorie d'une « colonie carienne » remonte à HALL, *l. c.*, cf. PERROT-CHIPIEZ, *Hist. de l'Art*, III (1885), p. 482, n. 2, etc. ; en dernier lieu A. LAUMONIER, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958, p. 61, etc., penche pour une importation ancienne, de même que MITFORD, *o. c.*, p. 32. En tout cas le rapprochement admis par HILL, *HC*, p. 107, entre Zeus Labranios et le Baal du Liban (plus haut, p. 137), ne repose sur rien : il s'agit d'un exemple, entre autres, du « confusionnisme » d'OHNEFALSCH-RICHTER, cf. *KBH*, I, p. 220, 328, etc.

syriennes. Mais les rapports avec la Crète minoenne ne doivent pas être négligés : le contact culturel qui est prouvé par l'introduction d'un système d'écriture apparenté au linéaire A minoen est une indication importante dans ce sens. Il y a eu à Chypre une synthèse originale d'éléments venus de l'Ouest et du Nord, sinon de l'Est.

X

SOME CONTACTS BETWEEN GREEK AND ORIENTAL RELIGIONS

by R. D. Barnett
(London)

When we consider Oriental influences on Greek religion, we can look in more than one direction for their sources, whether to Anatolia, due East, to Syria and Phoenicia in a more southerly direction, or beyond these, to Sumer and Babylon. The subject could fill a book, and we can clearly here only consider either general outlines or selected aspects. Let us first look at Anatolia.

In a recent article elsewhere (1), I put forward some suggestions, which I believe to be original, on the degree to which the Anatolian cult of the Great Mother permeated the East Greek fringe of Greek religion and mythology. Basing myself on recent epigraphical discoveries, I pointed to the varied spellings of the Great Goddess' name ('Αγδιστις, 'Αγγισις, 'Αγχίσης!) and others, and proposed thereby to recognise as hers, various myths which appear in Greek mythology in various forms, linked by a common theme — the violent death of the goddess' lover — and a common name for him or her. These barbarous myths associated with were all toned down and beautified when adopted into the Greek world, giving us Actaeon, Anchises, Endymion and others. Other variants, however, are recorded, somewhat less, well known, which I did not mention there. One tells the tale of Broteas, son of Tantalos, who carved the statue of the Mother on Mt. Sipylos. Though a hunter, he ignored Artemis, but she in anger drove him mad, so that he threw himself on a lighted pyre. Another tells of a son of

(1) Ancient Oriental Influences on Archaic Greece, ***Aegean and Orient***, *Essays presented to Hetty Goldman* (1956).

Dionysos and Alexirrhoe, named Carmanor, who, like Attis, was killed by a wild boar. A third tells of one, who bears the name of the Asiatic mountain, Tmolos. He fell in love with a votaress of Artemis named Arrhipe, whom he raped on her own couch in the goddess' shrine. She hanged herself, and he in punishment was tossed to death by a mad bull. This recalls, however distantly, the Hittite myth of the rape of the goddess Ishtar by the mount Pišaiša. The common element in all these stories is that a youth suffers death as a penalty for the love of the Great Goddess. Now the Anatolian mother goddess cult is no doubt a complex affair, for there was certainly more than one focus of religious ideas from very early times in this vast peninsula. At Pessinus, what was clearly a very primitive version is recorded by Arnobius. It is the story of an originally bisexual monster, named Agdistis, who, tricked and made drunk by Dionysos, castrates himself and thus becomes the terrible Great Goddess. In the eastern region of the plateau, Hittite or even pre-Hittite cults of somewhat different character must have held sway until well into the Iron Age (1). Whether in fact Hittite religion had a divine couple resembling Kybele and Attis is uncertain, though a youth hunting a boar is depicted at Alaja Hüyük. But the well known Hittite cult of Telepinuš, the male god of vegetation is not that of a dying god, but a sleeper, and has a mild consort, Hatepinus.

In the Western half of the plateau, we have the cycle of worship of Cybele, Kybebe, or Kubabat, with which is interwoven, certainly in Phrygian times, the cult of Attis, the dying god (2). Yet in part this cult of Cybele too, must be very ancient, going back to a very early level of matriarchal society (which it typifies) perhaps even to the Stone Age. The name Agdistis being derived, it is said, from a word ἄγδος meaning « rock », it is noticeable that the images of the mother goddess were often of stone, and more or less aniconic. We hear of such shapeless cult figures as the Black Stone of Pessinus, of Diana of Perga, of the Palladion of Troy. And this reminds us of the use in the third and second millenium B.C. of curiously stylised figures of a mother-goddess in stone, sometimes nearly circular, as in Cappadocia (3), sometimes, as at Beycesultan, the head narrowed to a featureless stalk. The reason of this

(1) The remarkable figure of a goddess recently found at Boghazköy in Phrygian levels, holding her breasts, belongs to an Oriental milieu.
(2) Hepding, *Attis* (1903).
(3) Bossert, *Altanatolien*, fig. 333-347.

aniconism is, as far as the face is concerned, easy to understand. The awe inspired by the Goddess' face is too terrible to be represented. Such facial aniconism can be traced back through the arts of Al-ubaid and Tell Halaf cultures, through the Chalcolithic Age, back perhaps to the Stone Age.

A factor of some obscurity was introduced into the pattern of Near Eastern religions by the Hurrians, a people who appear at the end of the third millenium B.C. in a wide arc, spreading from North Mesopotamia, along the foot-hills of the Taurus and Anti-Taurus into North Syria and perhaps further south. Their religious ideas greatly influenced the Hittites, ultimately reaching the Greeks, and in the epic of Kumarbi, found at Boghazköy, scholars have, I think, rightly seen the original source of Hesiod's traditions concerning Zeus' castration of his father, Kronos, and the battles of the gods and giants (1).

I venture now to suggest, however, that there is another point of contact between Greek and Hurrian mythology, in the field of iconography. The epic of Gilgamesh tells us that a monster named Humbaba or, in the Sumerian, *i. e.*, the earliest written version, Huwawa, lives in the distant Cedar Mountains, which are taken to be the region of Mt. Amanus in N.W. Syria. Gilgamesh and his friend Enkidu seek out the monster Huwawa. In the Sumerian version, Huwawa, like the gorgon Medusa, fastens his eye on Gilgamesh, the eye of death. In the Old Babylonian version, similarly, he possesses *milimmu*, a kind of devastating magical gleam. He is also equipped with seven *pulhalu*, which seem to be connected with snakes, which strengthen him (2). Again, this recalls Medusa. Huwawa tells his attackers : « My mother that bore me was a Hurrian of the mountains ; my father who begat me was a Hurrian of the mountainland (3). » Does this not mean that the Sumerian version records a myth of Hurrian origin ? We know that, in addition to the Sumerian and standard Babylonian text of the legend (which was read as far afield as Megiddo in Palestine) there also existed a Hittite and a Hurrian version.

We may pause to look at a small monument which belongs

(1) BARNETT, The Epic of Kumarbi and the « Theogony » of Hesiod, *Journal of Hellenic Studies*, 1945.

(2) Th. BAUER, Ein viertes altbabylonisches Fragment des Gilgamesh Epos, *Journal of Near Eastern Studies*, XVI, 1957, p. 258.

(3) This translation follows that of BAUER, p. 261, n. 18, who thus interprets the passage « highland Hurrum... mountain Hurrum » in KRAMER, Gilgamesh and the Land of the Living, *Journal of Cuneiform Studies*, I, p. 45, l. 252.

to the world of the Hurrians themselves in North Syria, at least in part, and in part to that of their Indo-European masters, the Mitannians. It is the seal of Shaushshatar, king of Mitanni, about 1450 B.C., and shows an interesting mixture of divinities. It is very tempting to accept a suggestion (made verbally by Professor M.E.L. Mallowan) that in the top left-hand figure we have the earliest representation of Mitra or Mithras, casting and



FIG. — Seal of Shaushshatar

slaying the bull, exactly as in Roman monuments ; for we know that the Mitannian gods included the Vedic gods Mitra, Varuna and the Nasatya twins. If so, Varuna, god of waters, may well be the figure on the right, while the twins are those below wrestling with lions. But the central figure, a femal sphinx rampant, holding two lions, is most likely, as I have suggested elsewhere (1) a form of Ishtar (perhaps Ishtar of Nineveh, whom we know Tushratta of Mitanni worshipped). The lion, which forms the lower part of her body, seems to be in Syria an *avatar* of Ishtar, just as it is the sacred animal of Cybele, while the female lion-sphinx is certainly an emblem of the goddess Ashtart

(1) BARNETT, *Catalogue of the Nimrud Ivories*, p. 83.

in Phoenicia. We see here, therefore, an early representation of the type of the *Potnia therôn*, later familiar in archaic Greek art. In the top of the field of the seal is the hairy head of Humbaba. The execution of Humbaba is met again in the art of North Syria, in the Iron Age, at Tell Halaf (1) and Carchemish (2), and on two of the bronze bowls from Nimrud (3), which have contacts both with North Syria and Phoenicia. In these latter illustrations, Gilgamesh and Enkidu (or two similar figures) slay Huwawa with sword blows in the head or neck, forming a symmetrical group. Huwawa is shown facing frontally, his arms are pinioned by his opponents (pl. IV *b*). Though the fact has been questioned, the subject of Gilgamesh and Humbaba was certainly depicted in Mesopotamian art, as it would appear from a remarkable terra-cotta in the Louvre (4), showing a hero standing on the decapitated head of Humbaba, shown as a grinning mask (pl. I *a*). The terra-cotta figure is particularly interesting, since, whether or not this standing figure be Gilgamesh, there can be little disagreement that this mask is the head of Huwawa-Humbaba, which is also found reproduced as an independent object, as a clay mask in Babylonia, perhaps with apotropaic significance (pl. I *b*). I show a series of different types. That it is the head of the monster in question has been shown by the fact that the seers, claiming to descry significant shapes and patterns in the entrails of the sacrificial victims, sometimes believed them to take the form of the « face of Humbaba » and a model of one, duly inscribed, exists (5). Other versions of these grinning clay masks with lined cheeks are carried westwards (6), to the Phoenician colonies abroad, such as Tharros (7) (pl. II *a*), Iviza (8) and Carthage (9), where they presumably had some ritual purpose, perhaps as mere *oscilla*, which Roman vine-planters dedicated to Dionysos and hung on the vines (10). It is clear that these Humbaba-type masks were carried west-

(1) Oppenheim, *Der Tell Halaf*, pl. 36.
(2) Hogarth, *Carchemish*, I, pl. B. 13.
(3) Barnett, *Iraq*, II, 1935, fig. 6-7 ; Layard, *Monuments of Nineveh*, II, pl. 65.
(4) AO 12475, said to be from Ashnunnak (Larousse, *Mythologie générale*, Mythologie assyro-babylonienne, p. 61).
(5) Sidney Smith, The Face of Humbaba, *Annals of Archaeology and Anthropology* (Liverpool), 1924, p. 107 ff.
(6) Y. Yadin, *Hazor in Galilee* (The British Museum, 1958, fig. 7-8) shows a pair of related masks.
(7) Unpublished.
(8) Vives y Escudero, *La Necropoli de Ibiza* (1917), pl. XXXIX.
(9) Delattre, *Nécropoles puniques de Carthage*.
(10) Vergil, *Georgica*, 2, 289.

ward by the Phoenicians to Sparta, where they were found in some number in the Orthia shrine (1) (pl. II *c*).

Apart from these plastic forms of the Gorgoneion, other pictorial representations exist in other forms in early Greek art, but we cannot, of course, here embark on their history and development. Suffice it that M. E. Will has shown admirably in a wealth of illustration that the subject of the decapitation of Medusa in Greek art is adapted from pictures of the Oriental subject, frequent on Mesopotamian cylinder seals, which we have mentioned, in which a hero, often described as Gilgamesh, wrestles with a frontally facing monster, or animal (2). Such an oriental derivation may well be in a general way correct, though I do not think we have to derive the illustrations in Greek art from much earlier Mesopotamian seals, but from Syrian and Phoenician monuments of the Iron Age. The usual assumption remains, that the fable of Perseus is a more or less Greek, Indo-European tale which has been equipped purely externally with a conveniently similar illustration from the East. But is this right ? Perseus' real enemy, after all, is Akrisios, who, as we are informed by Hesychius, is the name of the Phrygian Kronos (3), that is presumably, the god of an older generation, who is mutilated and slain by a younger divinity. This suggests that there is a submerged, lost sequel to the Medusa story, which brings Perseus into parallelism with the Hurrian Kumarbi. In fact, we can hardly fail to see in the Perseus myth a number of Anatolian elements (4). The harpe or sickle-sword, with which Medusa is decapitated, is an Oriental weapon, used in Asia Minor, and may be seen on a soldier's tombstone from Konya (5). A recent writer (6) has pointed out that the name of « Medousa » « the Queen » must allude to some major cult figure, that is, some form of the Great Goddess. Medusa's death gives birth to the horse Chrysaor, and Chrysaor was evidently some divinity, for there

(1) Dawkins, *Artemis Orthia*, pl. XLVII-IX, LIX-LXII.

(2) E. Will, La décollation de Méduse, *Revue archéologique*, VI, 1947, p. 60-76. I owe this reference to the kindness of M. P. Amandry.

(3) As I have attempted to show (in *The Aegean and the Near East*, *loc. cit.*) Kronos-Akrisios is nought but a form of the Agdistis monster ; 'Ακρίσιος = 'Αγδίσιος using the cerebral « d », familiar in some other I.-E. languages, and evidently preserved in Phrygian. This is the true explanation of the d/r value of the « thorn » sign in « Hittite » hieroglyphs.

(4) For E. Will, Medusa is a survival of a Minoan deity.

(5) Bossert, *Altanatolien*, fig. 1121. It is suggested that ὅρπη, the Sickle-sword of Perseus is the semitic *hereb* « a sword ». No etymology exists for the κίβισις his magic wallet, clearly a foreign word.

(6) L. R. Palmer, New Religious Texts from Pylos, *Transactions of the Philological Society*, 1958, p. 15.

was a cult of Zeus Chrysaor in Caria. Further, Medusa gives birth to Pegasos, thereby linking the tale with the other Anatolian myth of Bellerophon. The *-asos* ending of Pegasos' name is Anatolian in form, and indeed, it is very tempting to connect this cycle involving the name of Perseus, with the Hittite deity of war, Pirwa (of sex at present undetermined) whose sacred animal was a horse (1), and to link the name of Pegasos with the epithet *pihassasis*, unfortunately of unknown meaning, applied to the Luwian Storm God in Western Anatolia.

The general conclusions are these :

1° There is a general parallelism, amounting to a connection, between : *a)* the Phrygian myth of the self-castration of Agdistis, planned by Dionysos, leading to the creation of Cybele ; *b)* the decapitation of Medusa by Perseus, leading to the birth of Chrysaor ; *c)* the decapitation of Humbaba by Gilgamesh and Enkidu, which, since Kubaba is generally accepted as the same as Cybele-Cybebe of Asia Minor, we may guess that she similarly was created out of the death of Humbaba, though there is at present no confirmation of this ; the epic of Gilgamesh, for one thing, is broken at this point.

2° It seems we must connect the decapitated Medusa, whose face is too terrible to look upon, with some form of the Great Goddess of Asia Minor, often from early times depicted in headless stone figures. This connection perfectly explains the well-known, but hitherto puzzling scene on the Rhodian plate showing Medusa as a *potnia therôn* (pl. III *a*).

3° It is plausible to see in the Hurrians of North Syria the element who first communicated this myth of Huwawa/Humbaba to the Sumerians, on the one hand, and on the other transmitted the representation of the subject through North Syria and Phoenicia to the Greeks.

I pass to Greek religion, to some remarks on the worship of Dionysos. The evidence on his worship is obscure in the extreme. It is usually assumed that it reached Greece from Thrace, and indeed the cult of Sabazios may be his Thracian form, and the wild orgiastic features which we know of the Dionysiac cult may indeed be of Thraco-Phrygian origin. But Euripides in

(1) LAROCHE, *Recherches sur les noms des dieux hittites*, p. 87. The name of a town, Pirwassuwa, named after the deity, is known. It is at least noteworthy that the scene of Perseus and Medusa on the Boiotian clay pithos in the Louvre depicts her as having a horse's body, evidently suggesting that she was thought to be a horse goddess by the artist (HAMØE, *Fruhe Griechische Sagenkilder*, pl. 36).

the *Bacchae* continuously harps on an Asiatic rather than a Balkan note, and seems to be trying to turn our eyes in an Anatolian direction. Was Dionysos a Lydian or Phrygian or otherwise Anatolian god ? There are several scraps of evidence which support this view. M. Picard has drawn attention to Dionysos' existence as Bacchos in the 4th century B.C. at Sardis. It is proved by the occurrence of the name Dionysokles given as the Greek equivalent of the Lydian Βακιϝαλις in the Lydian Greek bilingual from Sardis (1). According to some writers, Dionysos wears the dress called βασσαρίς and a Lydian turban (2). According to the *Bacchae*, he wears a special lock of hair (3). Lydian dress is not certainly known from monuments ; but I have suggested elsewhere that we may most plausibly see a party of Lydians in a well-known scene of tribute-bringers in the reliefs of Persepolis (4). They wear high turbans, a coat with a tassel at the corners (probably the Lydian βασσαρίς) and they have a lovelock hanging at the ear, and boots with turned-up toes. A long known representation of Dionysos on a Greek vase (5) shows him riding a camel, wearing a sleeved coat and Persian trousers.

Phrygian inscriptions inscribed on tombs of the Roman Imperial period invoke (it would seem) Zeus and Semele, under the names Diōs and Zemelōs, as guardians of their inviolability (6). Though this aspect of the Semele as protector of tombs may indeed have little to do with her duties as parent of the god of wine, it at least strengthens the suspicion that he is of native Anatolian origin. For it is clear that these texts are reviving something old, not adapting something from the Greek world, which offers no parallels. In any event, it would not be inappropriate for the god of wine to take his beginnings from Anatolia. It is accepted that wine was a drink unknown to the Sumerians of Mesopotamia, who brewed beer and date-wine. It was a product of Anatolia, where the wild vine is at home, and the word for it is first found in Hittite as *wiyana*, Greek ϝοῖνος, Semitic *yayin*. I have referred elsewhere to the connection between the drinking of wine and the cult of the Great Goddess and Kubaba (7). But who,

(1) Littman, *Sardis*, VI, p. 39.
(2) *Propertius*, XVII, 29, 30.
(3) *Bacchae*, 494.
(4) Persepolis, *Iraq*, XIX, 1957. In E. Schmidt's publication of these reliefs these figures are wrongly described as Syrians.
(5) *Monumenti Antichi*, I, pl. 50.
(6) Friedrich, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, p. 128-9.
(7) *The Aegean and the Near East, loc. cit.*, p. 222-4.

then, is the Hittite equivalent of Dionysos ? The late Hittite, in fact, politically Phrygian (1), sculpture at Ivriz shows a bearded god wearing a horned turban, beside a growing vine. The accompanying inscription in Hittite hieroglyphs dedicates it to Tarḫu, a Luvian form of the Storm god. Why the Storm god here ? Presumably because he dispenses rain, hence fertility ; and we are reminded that in the Hittite rituals, the identical tale of disappearance was told of the Storm God, the Sun-God and the fertility god Telipinuš, and it appears that in some strange way they are interchangeable.

If Dionysos is Anatolian in origin (and we may recall that he is involved in the tale of Agdistis), how early are we to suppose his worship to have entered Greece ? It seems likely that it was at the beginning of the second millenium B.C. when cultural connexions between Anatolia and Crete, postulated many years ago by Sir Arthur Evans really seem to have existed in some strength. There are striking similarities between the Middle Bronze Age palace unearthed by Mr. Seton Lloyd at Beycesultan and the early Cretan palace of Mallia, and it now appears reasonable to assume that a wave of emigrants moved into Crete from the Western part of the Anatolian plateau around 1800 B.C. According to M. Picard, writing in 1948 before these finds « la Grande Mère asiatique aurait introduit en Crète vers 2000 avant J.-C. avec ses suivants (Courètes, Dactyles, lance), son rituel comportant l'usage de *kernoi*, dont on a trouvé une sorte de grand modèle fixé au sol du palais de Mallia » (2). To this circle of beliefs may be added the worship of Dionysos in Crete. Among the references to religious matters now deciphered in the Linear B tablets from Knossos (3) have been found references to the Labyrinth goddess, and gifts to the Daidaleion, in other words, allusions to the myth of Ariadne, whose lord was Dionysos. Then there are personal names alluding to the Dionysiac cult such as Iϝakkos, Phales, Pentheus. What too is meant by the strange figures of the snake goddess at Knossos with her outstretched arms holding snakes and bared breasts ? Kerenyi suggests that she is a Maenad, one of the nurses of the infant Dionysos, to whom she offers her breasts (4).

(1) See my Early Greek and Oriental Ivories, *Journal of Hellenic Studies*, LXVIII, 1948, 8-9.

(2) *La religion préhellénique.*

(3) Ventris and Chadwick, *Documents in Mycenean Greek.*

(4) Dionysos, the Cretan. Contributions to the Linguistic history of Europe, *Diogenes*, 20, 1957.

On the mainland of Greece, the cult of the god was established early, probably from Crete. In Boiotia it was certainly very ancient, apparently being connected with that of a tree. Zeus was held to have been wedded to Semele, the mother of Dionysos, at Thebes, and an annual *hieros gamos* was celebrated there. So, too, the remarkable ivory group of two goddesses and a child found at Mycenae has been very plausibly identified by M. Picard with the cult of Dionysos παραπαίζων (1). By the 9th and 8th centuries B.C. burials in the Kerameikos at Athens show a marked increase of Dionysiac features connected with his mysteries, such as the use of the *cantharos*, the wine cup with high handles of Asiatic type, a shape traditionally associated with the god, and the appearance of his symbol, the double axe (2).

Turning back to Crete, we may, I think, descry allusions to his presence there too at the same period, the 8th century B.C. in the cult practised ou Mount Ida in the cave of Zeus (3). These well known votive shields, show, as is well known, the strongest Oriental influences.

More than one, in fact, may well have been made by an Oriental bronzesmith working to the specifications of a Greek purchaser. The best example is the tympanon, in Assyrian or perhaps Urartian style, depicting Zeus (or is it Dionysos), between two winged Curĕtes who clash their cymbals. Zeus (or Dionysos) stands in the middle like an Oriental Baal on a bull's back brandishing a lion in the air (4). Others, with raised central lions' heads in high relief, are merely Urartian in conception. Their execution is more like North Syrian work, and is probably a local Cretan reproduction of such work. Nevertheless, there are included in these scenes an abundance of motifs characteristic of North Syrian art — the lion hunt, the armour of the hunters, the naked goddess between lions and sphinxes, the twin swooping eagles, the lotus and palmettes — all can be found in North Syrian art of the 9th and 8th centuries B.C. It must not be forgotten that during the 8th century B.C. the Urartians were the masters of Northern Syria until their power was broken by Tiglathpileser of Assyria in 735 B.C. But in all these works of art it is clear that the subjects have, where they can, to be understood as illustrating Greek

(1) *Op. cit.*
(2) Kübler, *Kerameikos*, V, p. 29, 41.
(3) Kunze, *Kretische Bronzereliefs.*
(4) Kunze, *op. cit.*, pl. 49.

mythology. Thus, the raised central eagle is the bird of Zeus (1) (pl. III *b*). The naked goddess doubtless represents Rhea ; the twin horned snakes carry us back again to the story of Dionysos. For where else in Greek archaic or orientalising art are horned snakes to be found, other than here, and where else can one find a suitable explanation for them but in the story of Dionysos Zagreus ? The Orphics related that the Titans, the enemies of Zeus, snatched him away as a child. In attempting to escape, he turned himself, successively into a lion, a bull and a horned serpent. This surely is the explanation of the lion and bull on the tympanon and the horned snakes, duplicated for symmetry, on the shield (pl. IV *a*). The Titans seize the horns and feet of Dionysos, and he dies ; but Athena or another goddess, perhaps Rhea, saves his heart ; according to another version it was the Anatolian goddess Hipta who hid it in her head in a winnowing-fan. The use of the winnowing-fan has been traced in Hittite cults (2), and indeed, this is not the only Oriental trait in the version of the Orphics, for it seems that through them Dionysos the god not merely of wine, but of the fertility of nature has become a god who both dies and is reborn, like Tammuz, Aleyan or Adonis. Although we are told by late authors that the Orphic tradition was introduced by Onomakritos in the 6th century, much of it may well be older.

I hope thus to have suggested that there is still much to come from Anatolia which will throw light on the religion and mythology of Greece.

(1) *Ibid.*, pl. 1.
(2) GADD, The Fan of Baba, *Iraq*, X, 1948.

XI

LE SPHINX, D'APRÈS L'ICONOGRAPHIE JUSQU'A L'ARCHAÏSME GREC

par André Dessenne
(Grenoble)

Il ne s'agit évidemment pas ici, pour moi, de refaire l'étude que j'ai présentée dans ma thèse. Je m'y suis gardé volontairement de toute incursion trop précise dans le domaine de l'histoire des religions ; mais cette abstention ne m'a pas empêché, au total, de faire un certain nombre de réflexions, que j'avais jusqu'à présent gardées pour moi. Ce sont ces réflexions que je voudrais vous soumettre.

Elles commenceront, à vrai dire, par une sorte de plaidoyer, non pas *pro domo*, mais en faveur d'une catégorie de recherches que j'appellerai recherches iconographiques. Après avoir été jadis fort à la mode, ce genre de recherches a connu un discrédit qui semble injustifié. Une tendance s'est répandue, tendance qui veut qu'en dehors des textes, il n'y ait point de salut, et que tout ce qui ne repose pas sur un texte soit imagination et fumée. Je n'en donnerai pour preuve que cette boutade, lue dans un livre récent, et qui visait, sans méchanceté d'ailleurs, les préhellénistes : « Quand l'histoire se tait, les historiens bavardent. » C'est méconnaître que, pour les hautes époques, les textes sont souvent fort lacunaires et que dans bien des cas il n'y a pas de textes du tout. Sur bien des réalités égyptiennes et orientales, nous ne sommes renseignés que par l'image ; le monde minoen — je ne parle plus du monde mycénien pour lequel nous avons maintenant quelques textes — ne nous est connu que par l'image. Et les textes grecs sont bien loin de nous donner, sur l'archaïsme grec, toutes les précisions dont nous aurions besoin.

Je suis convaincu pour ma part, après expérience, qu'à la

question : « L'étude d'un thème ou d'une forme peut-elle apporter quelque chose dans un domaine comme celui de l'histoire des religions ? », la réponse est positive. D'autant plus que, comme l'écrit Malraux dans sa *Psychologie de l'Art* : « Tous les dieux ont cessé d'être des démons pour devenir des formes. » Remarque qu'il faudrait compléter en notant que, bien souvent, des civilisations ont hérité d'une simple forme, vidée de substance, mais lui ont donné un contenu nouveau, ce qui permet de constater l'existence, dans l'histoire des religions, de renouveaux et de rajeunissements analogues — *mutatis mutandis* — aux renaissances qui jalonnent l'histoire de l'art.

J'ajouterai toutefois que ces recherches iconographiques ne peuvent être fructueuses qu'à certaines conditions. La première est que, selon le principe cartésien, les dénombrements soient aussi entiers que possible. La seconde que les conclusions restent mesurées, et que la part soit faite entre les conclusions nettement positives, les conclusions négatives — dont il ne faut pas méconnaître l'intérêt : il est utile de constater le néant d'une idée reçue — et les hypothèses. Et il va de soi que le recours aux textes s'impose, quand il est possible.

C'est donc à titre d'exemple que je voudrais exposer, brièvement, les conclusions auxquelles, partant d'une étude à peu près exclusivement iconographique, j'ai pu aboutir pour le sphinx. Dans une première partie j'examinerai l'iconographie du sphinx jusqu'à la fin du IIe millénaire ; dans une seconde partie, ce qui subsiste de cette iconographie au début du Ier millénaire ; dans une troisième partie, la situation telle qu'elle se présente au moment où le sphinx grec fait son apparition.

Le point de départ de l'histoire du sphinx se situe évidemment en Égypte. Je crois qu'on peut, à cet égard, tenir pour négligeable une courte série mésopotamienne, très localisée dans le temps, et disparaissant à l'époque d'Akkad, où l'on voit un être à corps de lion et à tête humaine participer à une scène qu'on interprète généralement comme solaire et agraire. En Égypte le sphinx est dieu, et c'est la seule civilisation où il le sera. Sa signification est très complexe, si l'on se réfère aux textes qui concernent le grand sphinx de Gizeh, qui le nomment tantôt Harmakhis (Horus dans l'Horizon), tantôt Harakthès (Horus dans la Nécropole), et l'assimilent parfois, sous le Nouvel Empire, au dieu syrien Hauron. Il est à la fois dieu solaire, dieu gardien de la Nécropole, et dieu protecteur. Il est en outre une sorte de double du pharaon, dieu lui-même, de son vivant et après sa mort. Nous savons, par l'iconographie, qu'à partir du Nouvel

Empire, il remplace le griffon dans la scène bien connue où l'on voit le Pharaon, ou plus exactement son double, piétiner et malmener de ses pattes de devant des ennemis étendus. Les reliefs et la petite plastique nous apprennent encore qu'il était susceptible de se modifier, aussi bien dans sa forme que dans sa signification : témoins les curieuses sphinges ailées, à mamelles de lionnes, des coiffures végétales sur la tête, dont les égyptologues estiment qu'elles représentent la Syrie vaincue — soit dans la personne de sa déesse, soit dans la personne de ses femmes, promises au harem royal. Enfin, par une extension de sa fonction de dieu gardien, le sphinx est représenté, avec une valeur apotropaïque, sur les côtés du trône où siège le pharaon. Donc, au total, une signification extrêmement riche, et dont je n'ai donné, à coup sûr, qu'une idée partielle et imparfaite.

Créature proprement égyptienne, le sphinx a été adopté, au IIe millénaire, par les civilisations orientales et par les civilisations égéennes. Là, les textes ne nous sont plus d'aucun secours. Nous ne savons pas quels noms par exemple il a pu recevoir ici ou là. Il est bien fâcheux qu'aucun des meubles décrits par les tablettes mycéniennes de Pylos n'ait été décoré d'un sphinx. Mais enfin il n'est pas interdit d'espérer que l'on saura un jour comment les Mycéniens appelaient le sphinx. De même pour son nom chez les Hittites : mon ami Laroche m'a confié un jour qu'il y avait des pistes ; je souhaite vivement qu'elles aboutissent, si ce n'est déjà fait. Quoi qu'il en soit, pour le moment, nous ne disposons que de l'iconographie. Que nous apprend-elle ?

Tout d'abord que le sphinx a été emprunté, au moins au début, comme une forme. Avant 1600, qu'il s'agisse de la glyptique syrienne, de la glyptique cappadocienne, ou de deux pierres gravées crétoises — isolées — on ne peut dire qu'il existe des contextes. Le sphinx, visiblement, est représenté pour lui-même, et sans signification précise. En quittant l'Égypte, il a perdu toute espèce de sens. Et ce n'est que petit à petit que cette forme vide va reprendre vie. Dans la seconde moitié du millénaire, des thèmes reparaissent, et même assez divers, qui prouvent que le sphinx reprend une personnalité ; non pas comme dieu, mais comme démon, et en tant que tel pourvu de coiffures caractéristiques, qui le désignent comme un être surnaturel : tiare à cornes, boucles hathoriques, tiare hittite pointue, diadème minoen. Quant aux thèmes, ce sont les suivants :

a) gardien de l'arbre sacré : ce thème est attesté en Syrie-Phénicie, chez les Hourrites du Mitanni, en Assyrie-Babylonie, à Chypre, et dans le monde créto-mycénien — où il paraît d'ailleurs

avoir été emprunté à l'Orient et n'avoir eu qu'une valeur formelle, sans rapport avec le culte proprement minoen de l'arbre ;

b) gardien des portes : c'est chez les Hittites, à Boghaz-Keuy et à Euyuk, qu'on le rencontre dans cette fonction ;

c) gardien du trône, comme en Égypte, sur le sarcophage d'Ahiram par exemple ;

d) gardien de l'autel ou du sanctuaire : en Syrie (petit autel en terre cuite de Megiddo), en Crète et à Mycènes surtout.

Voici donc une première série où l'idée essentielle est celle de protection. Le sphinx est commis à la garde de réalités qui ont un caractère sacré. Faut-il croire qu'il y a eu là, en arrière-plan, une connaissance lointaine, et assez vague, du rôle qu'assumait le sphinx, en tant que dieu, en Égypte ? C'est possible ; ce n'est pas nécessaire. L'arbre sacré est propre à l'Orient, et d'autres monstres, comme le griffon, voire de simples fauves comme le lion, peuvent en assurer la garde. Les Hittites, comme le prouve le troisième tome des *Ugaritica*, étaient beaucoup plus au courant qu'on ne l'a cru des choses égyptiennes : mais des lions surveillaient déjà l'entrée de la ziggurat à Mari. Étant donné les dates des documents, on peut se demander si la fonction de gardien du trône est née en Syrie ou en Égypte. Enfin, la fonction de gardien de l'autel ou du sanctuaire reste (l'autel de Megiddo mis à part) particulière au monde égéen, et elle peut être assumée aussi bien par le lion ou par le griffon. Il n'est donc pas exclu que des idées égyptiennes aient joué, à l'arrière-plan, mais chaque civilisatoin les a adaptées à ses besoins propres.

La seconde série de thèmes est encore plus éloquente. On rencontre en effet le sphinx :

a) soumis au Maître ou à la Maîtresse des animaux, en Syrie-Phénicie, chez les Hourrites du Mitanni, en Assyrie, à Chypre, et dans le monde égéen ;

b) par interversion des rôles, et plus rarement, soumettant lui-même des animaux : c'est le cas sur des empreintes mitanniennes et sur des cyclindres assyriens ;

c) servant de monture à une divinité (anneau de Konieh) ;

d) porté sur l'avant-bras par une divinité ; ces deux thèmes, qui constituent pour le moment chacun un hapax, chez les Hittites.

On peut, dans le dernier cas — où il s'agit du sceau d'Ini-Teshoub trouvé à Ras-Shamra — soupçonner une relation entre le sphinx et l'idée de royauté, ce qui nous reporterait à la rigueur vers l'Égypte. Mais les autres thèmes de cette seconde série — quelque internationaux, si je puis dire, que certains aient

pu devenir — recouvrent des réalités spécifiquement orientales à l'origine, et bien vivantes en tout cas tant en Orient qu'en Égée, où Maître et Maîtresse des animaux jouent un rôle important.

Ainsi le sphinx, emprunté comme une simple forme, vide, et diffusé dans toutes les civilisations du Proche-Orient et de l'Égée, s'est peu à peu chargé de valeurs nouvelles, caractéristiques de chacune de ces civilisations, et n'ayant plus grand rapport avec les valeurs égyptiennes. Et il est remarquable de constater, si l'on se place au point de vue de la plastique, que les civilisations se reflètent dans la forme même qu'elles ont donnée au sphinx, ce sphinx qui est hiératique, fait pour l'éternité en Égypte, puissant en Mésopotamie, ondoyant et divers en Syrie et en Phénicie, d'aspect rude chez les Hittites, aimable en Crète.

* * *

Telle est la situation à la fin du IIe millénaire. Qu'allons-nous trouver, dans les mêmes provinces, au début du premier ?

En Égypte, il n'y a pas de changements notables. Au demeurant les premières dynasties du Ier millénaire ne font que continuer, dans tous les domaines, celles du Nouvel Empire. Une innovation, malgré tout, est importante : sous la XXVIe dynastie (663-525), le sphinx apparaît comme gardien d'une tombe privée : mais c'est là pour le moment un exemple unique.

En Orient, les thèmes n'ont guère varié non plus :

a) sphinx gardien de l'arbre sur les ivoires et les bronzes phéniciens, sur les reliefs de Karatépé, dans la glyptique assyrienne ;

b) sphinx gardien des portes dans les palais assyriens, et à Tell Halaf ;

c) sphinx servant de monture à une divinité, sur un relief de Karatépé ;

d) sphinx dompteur de chevaux sur un orthostate de Karkémish ;

e) sphinx asservi à un génie, ou victime de l'archer, sur les cylindres assyriens ;

f) sphinx associé à la déesse, sur un bouclier de l'Ida, dont le décor au moins est spécifiquement oriental ;

g) le thème du pharaon piétinant ses ennemis est passé dans le répertoire phénicien (ivoire de Samarie, patère d'Idalion) mais sous une forme moins brutale qu'en Égypte : le sphinx se contente, sans se cabrer, de poser une patte de devant sur la tête de l'ennemi ;

h) c'est peut-être de cette fonction guerrière que dérive un thème insolite, représenté sur une coupe de Delphes, et sur une autre d'Olympie : celle du sphinx — casqué sur la coupe de Delphes — attelé à un char ;

i) enfin, il faut mentionner tout spécialement une tablette d'incantation d'Arslan-Tash, où le sphinx est probablement assimilé — une fois encore — au dieu Hauron, et invoqué comme protecteur contre les démons de la nuit.

Le sphinx n'a donc rien perdu de sa vitalité en tant que démon. Tout au plus peut-on dire que certains thèmes se sont peu à peu stéréotypés et ont tendance à devenir de simples motifs décoratifs : c'est le cas du sphinx gardien de l'arbre. Mais dans l'ensemble, au moment où les contacts vont se renouer entre l'Orient et la Grèce, et provoquer en Grèce la vague orientalisante, le sphinx a en Orient un sens, et des fonctions assez bien définies.

*
* *

Quel accueil le monde grec lui réserve-t-il ? Un accueil enthousiaste certes, si l'on en juge par le nombre considérable de sphinx qui décorent les vases orientalisants quels qu'ils soient : proto-corinthiens, corinthiens, rhodiens, laconiens, milésiens, crétois, proto-attiques, etc. Mais on assiste à un phénomène identique à celui que nous avons signalé lorsque, au début du IIe millénaire, les Syriens ont emprunté le sphinx à l'Égypte. Au début, le sphinx ne paraît pas avoir été pour les Grecs beaucoup plus qu'une forme, très malléable, et qu'on pouvait même se permettre de traiter *cum grano salis*, ainsi que l'ont fait les peintres des vases proto-attiques. Il est exceptionnel que le sphinx soit engagé dans un contexte quelconque. Presque toujours, il est représenté seul, ou à la rigueur devant une volute qui rappelle l'arbre, et avec lui le plus sclérosé des thèmes orientaux.

Sans doute certaines valeurs demeurent : l'association du sphinx et de la déesse par exemple reste, et restera attestée, à Éphèse, au sanctuaire d'Artémis Orthia, à Prinias en Crète. Mais cela n'eût pas suffi à redonner vie à un être qui était, en grande partie, privé de toute substance. Le sphinx ne reprend vie qu'à partir du moment où les Grecs lui donnent une nouvelle signification, de nouveaux pouvoirs, et où, parallèlement, ils substituent à la forme — plus exactement aux formes — orientales une forme purement grecque.

Alors apparaissent les sphinx funéraires, gardiens de la tombe, comme ceux de Spata, du Pirée, d'Athènes, etc., assis

au sommet d'une colonne, ou encore comme ceux qui veillent à l'entrée des tombeaux lyciens. Alors apparaissent les sphinx gardiens du sanctuaire (réminiscence peut-être de fonctions exercées jadis en Crète et à Mycènes) : sphinx des Naxiens à Delphes, sphinx utilisés un peu partout comme acrotères. Et c'est enfin le séduisant démon féminin, le démon ravisseur et cruel de la légende d'Œdipe. Le sphinx reprenait vie pour de longs siècles, avant de recevoir encore des significations et des formes nouvelles dans les civilisations romaines et gallo-romaines, sinon dans les civilisations modernes.

XII

LA FORMATION DU POLYTHÉISME HELLÉNIQUE ET LES RÉCENTS PROBLÈMES RELATIFS AU LINÉAIRE B

par Charles Picard
(Paris)

La Grèce préclassique et la Grèce classique forment un courant ininterrompu.

A. J. B. Wace,
The Aegean and the Near East : Studies presented to Hetty Goldman, 1956, p. 126-135.

Il est notable que les travaux déjà consacrés aux essais récents présentés pour le déchiffrement de l'écriture syllabique proto-hellénique dite « linéaire B » — travaux venus après d'autres, et qui ne seront peut-être pas, malgré les vœux des impatients, les derniers (1) — aient mis en cause, dès le début — donc avant même les tentatives de Michael Ventris et de John Chadwick, c'est-à-dire, par exemple, avec la série des mémoires de linguistique de Vladimir Georgiev (1941-1957) — la question la plus difficile et, certes, la plus générale : celle des apparentements des Minoens, Mycéniens, Grecs, d'une

(1) Cf. p. 176-177. — On ne s'est pas borné, notons-le, à des tentatives de déchiffrement du linéaire B.-M. Vladimir Georgiev, p. ex., a mis à l'étude utilement aussi, mais non sans risques inévitables, le déchiffrement du linéaire A ; cf. V. Georgiev, *Le déchiffrement des inscriptions crétoises en linéaire A* ; id., *La position du dialecte crétois des inscriptions en linéaire A* ; Sofia, Acad. des Sciences de Bulgarie, Sect. linguistique, 1957 ; sur ces deux essais, cf. le compte rendu, fortement teinté de scepticisme, de M. Michel Lejeune, *REA*, 1957, II, p. 407-408.

part, avec le monde oriental (Égypte, Asie), et d'autre part, avec ce qu'on peut connaître jusqu'ici du passé des premières races indo-européennes.

Depuis 1952, lorsque Michael Ventris corrigea assez subitement ses premières impressions et tendances, admettant alors — contrairement à ce qu'il avait d'abord cru — que la langue des textes écrits en linéaire B pouvait bien être un dialecte grec, on voit qu'il s'était aussi déclaré partisan d'une thèse que feu A. J. B. Wace, le premier, avait soutenue déjà contre Sir Arthur Evans ; elle vise à faire considérer qu'au Minoen récent II, déjà, Cnossos se trouvait sous la domination des Achéens. Issues d'un revirement de doctrines et de plus en plus écartées des idées traditionnelles, de nouvelles interprétations, non conformistes, depuis lors, n'ont pas cessé de susciter un vif intérêt, comme on sait, encore qu'elles restent plus ou moins discutées en tous pays (1). En se plaçant ici au seul point de vue de l'histoire des religions, on constate, en tout cas, que divers problèmes délicats ont été posés qui sortent du domaine de la linguistique, et vers lesquels les historiens de la civilisation grecque ne peuvent plus se dispenser de porter dès maintenant leurs regards. On trouverait déjà une tendance de cette sorte dans l'essai de Mme Luisa Banti, *AJA*, 58, 1954, p. 307-310 : *Myth in pre-classical art*, p. ex.

D'après M. Ventris, si tragiquement et prématurément disparu, et J. Chadwick, seul continuateur aujourd'hui de l'entreprise, un certain nombre de dieux qui avaient pris place dans le panthéon grec et y sont restés bien connus, auraient déjà été mentionnés sur les tablettes inscrites en linéaire B, recueillies à Cnossos, Mycènes, Pylos, etc.

(1) Non moins que la liste des savants qui se sont déclarés plus ou moins persuadés, celle des contradicteurs déclarés, ou des sceptiques et hésitants, serait longue, plus que ne l'a peut-être cru récemment M. Chadwick, malheureusement seul subsistant aujourd'hui du binôme M. Ventris-J. Chadwick (cf. *JHS*, 77, 1957, p. 202-204). Non seulement il y a eu des adversaires déclarés en Angleterre même — cf. la controverse A. J. Beattie (*JHS*, 76, 1956, p. 1-17) et J. Chadwick (*JHS*, 77, part. 2, 1957, p. 202-204) — mais des opposants se sont révélés en Allemagne ; tel E. Grumach, *Orientalische Literaturzeit.*, juillet-août 1957 : ailleurs, le nombre des adhésions paraît avoir augmenté, en Grèce, en Italie, en France, etc. Il ne s'agit pas ici, pour moi, d'accorder prématurément, ou de refuser, une conviction, qui relèvera encore du temps, et sans doute de nouvelles études. Mais les essais de déchiffrement du linéaire B ayant fourni jusqu'ici des informations onomastiques relatives au monde divin, il ne paraît interdit à personne de vouloir considérer ces données en elles-mêmes, provisoirement, et de chercher à reconnaître quels postulats ou quelles conséquences (?) elles pourraient paraître suggérer ; devant quels problèmes, elles placeraient, en tout cas, les historiens des religions, dès maintenant.

M. P. Chantraine en a récemment présenté la dernière liste (*Rev. philol.*, 31, 1957, II, p. 239-246 : cf. p. 241).

Il compte comme bien attestés : Zeus = Di-we (1) ; Héra = Éra ; Poseidon = Po-se-da-(o) ; Hermès ; Athéna = A-ta-na ; Artémis (2).

En outre, on a rencontré probablement, dit-il, Παιάων, nom primitif d'Apollon, Arès ; Héphaistos (?).

Page 242, il ajoute Dionysos, qui, relève-t-il, ne figure du moins qu'une fois et sur une tablette mutilée ne portant plus que ce seul mot, si bien, dit-il, qu'un doute peut subsister sur sa présence.

On peut faire état aussi, comme il semble, d'après la tablette 52 de Cnossos, de quelques noms divins secondaires, comme : Enyalios = E-nu-wa-ri-jo ('Ενυάλιος, dérivé d'Enyô ?) ; Péan = Παιάν, ΠαιάϝωνF (Pa-ja-wo), que l'on trouverait ainsi en Crète comme au Péloponnèse (ci-dessus).

Enfin à Cnossos, nous aurions mention d'Eleuthia ('Ελεύθια-Εἰλείθυια (3). Quelles que soient encore les possibilités de corrections — ou hélas ! d'erreurs (4) — il ne semble pas qu'on puisse négliger ces diverses informations onomastiques : vestiges sporadiques de l'existence possible (?) de catalogues de divinités, ou tout au moins résidus d'ex-voto, d'invocations, etc. — Le prix de cette documentation est important. En fait, répondant à A. J. Beattie (*JHS*, 76, 1956, p. 1-17), M. J. Chadwick (*ibid.*, 77, 1957, p. 202-204) exposait récemment que le pas décisif fut franchi, pour le travail de déchiffrement, lorsque — pour appliquer les valeurs phonétiques à la grille — on prit appui sur l'hypothèse « raisonnable » d'après laquelle « certains mots, *trouvés seulement à Cnossos*, représentaient les noms d'importantes villes crétoises ». Si le postulat est valable pour les *villes*, on doit pouvoir étudier aussi, pour les *dieux*, ce que les relevés des déchiffreurs visent à nous apporter dès aujourd'hui ; mais on peut d'ailleurs rappeler ici, tout au moins, que nous avons, en dehors des données de la linguistique, d'autres sources de documentation, permettant des recherches comparatives : il s'agit *in primis* du riche matériel archéologique de Crète, où l'imagerie a un rôle primordial, et où s'est constituée une Bible restée jusqu'ici sans

(1) Di-we, E-ra sont apparus, nous dit-on, sur des textes de Pylos.

(2) La tablette 52 de Cnossos aurait donné les noms d'Athana, Enyalios, Pean, Poseidon ; cf. déjà *JHS*, 73, 1953, p. 87, fig. 3, n° 74, et p. 95.

(3) *JHS*, 73, 1953, p. 95.

(4) Il n'y a pas beaucoup plus de 68 signes, peut-on croire, dont la valeur soit déjà reconnue : sur un total de 88 environ.

texte ; elle n'a, en tout cas, rien perdu de sa valeur pour les yeux et les esprits des savants modernes. D'autre part, on admet toujours et généralement, aujourd'hui, que des populations non sédentaires, susceptibles de parler des dialectes « grecs », s'étaient glissées et répandues à travers la péninsule hellénique plus ou moins du Nord au Sud, dès le début du IIe millénaire ; sans doute aussi d'Est en Ouest, comme je le crois. Les sites où se sont arrêtés provisoirement, ou plus longuement, ces nomades, ont déjà livré bien des idoles, et d'autres documents, ici et là : de Vinča près du Danube jusqu'au Péloponnèse ; autre matériel à ne pas négliger. Est-il permis de rappeler, dès lors, que les études relatives aux parlers de la Crète minoenne et de l'Hellade colonisée plus ou moins, ou non, par les Minoens, ne gagneraient rien à être tenues trop à l'écart du travail archéologique déjà fait et qui continue, p. ex., sur les sites préhelléniques, où, d'ailleurs, les tablettes jusqu'ici connues, en cours de déchiffrement, ont été toutes recueillies.

Je ne me suis proposé ici que de mettre en parallèle les unes et les autres de nos diverses connaissances (?) plus ou moins acquises : en les confrontant. Tel un candidat à l'initiation éleusinienne, je vais donc prendre à la fois dans la ciste archéologique et dans le *calathos* de la linguistique, selon les obscures prescriptions du *synthema* cité par Clément d'Alexandrie. On jugera s'il y a quelque intérêt à cette manipulation, cette fois plus érudite que sacrée.

Me tromperai-je d'abord en soulignant que les identifications de noms divins proposées jusqu'ici par les déchiffreurs du linéaire B n'ont pas eu de quoi, ou surprendre, ou contenter pleinement les historiens des religions de la Crète s'ils s'attachent à l'idée que la Crète a beaucoup fourni, quoi qu'on dise, et beaucoup enseigné aux Achéens ? Les conséquences du travail d'exégèse actuel peuvent être accordées avec les séquences linguistiques et chronologiques jusqu'ici généralement reconnues : entre le crétois hiéroglyphique, le linéaire A, le linéaire B, celui-ci venant après les deux autres systèmes d'écriture, eux-mêmes d'origine insulaire, et en dépendant jusqu'au point de conserver encore l'usage des pictogrammes utilisés d'abord comme « hiéroglyphes », selon l'usage connu ailleurs : en Égypte, par exemple.

Personne ne jugera sans intérêt que Michael Ventris et M. J. Chadwick aient pensé trouver, sur les tablettes qu'ils ont examinées si diligemment, des noms divins dont plusieurs évoquent certains aspects et les images mêmes de divinités du Panthéon hellénique. On ne nous parle guère, jusqu'ici, que

d'entités bien connues ; pour quelques-unes, du moins (Zeus, par exemple), des origines dites indo-européennes étaient surtout jusqu'ici revendiquées. Pour certaines autres, on admettait plus ou moins volontiers une sorte de dualité : d'état, voire de types et de fonctions.

Or, peut-être n'est-il pas inutile de constater que ces divinités particulières, aux aspects déjà di-morphiques ou polyvalents, sont, en bonne part, celles que l'on en vient à vouloir retrouver sous l'énigmatique linéaire B, et, si l'on peut dire, dans le filigrane de cette écriture, relativement tardive, apparentée par séquence aux hiéroglyphes crétois qu'elle continue à utiliser et à imiter, au bout des lignes des tablettes d'inventaires, à Pylos et ailleurs. Tout cela, avouons-le, paraît assez conforme, sinon à ce que laissait attendre l'histoire, du moins à l'aspect actuel des recherches tentées.

*
* *

C'est dans le dernier ouvrage qu'ils ont pu signer ensemble (1), *Documents in Mycenaean Greek*, que les deux érudits anglais associés, Michael Ventris et John Chadwick, ont surtout fourni — sur les conséquences de leurs déchiffrements, du point de vue de la religion préhellénique et hellénique — de rapides aperçus commentés, établis à la date de 1956, d'après un choix de trois cents tablettes de Cnossos, Pylos et Mycènes : le court chapitre ici en cause est présenté par eux sous le titre *Mycenaean religion* (2). Cette partie du travail, le vaste sujet qu'elle aborde n'ont pas manqué d'appeler aussitôt l'attention ; déjà, on le sait, M. G. Pugliese Carratelli a consacré une belle étude aux problèmes d'histoire religieuse soulevés, sous le titre *Riflessi di culti micenei nelle tabelle di Cnosso a Pilo* (3).

Une partie des tablettes mises en œuvre venant de Cnossos, on serait en droit de trouver sans doute un peu étroit l'intitulé *Mycenaean religion*. C'est d'abord la religion même de la Crète,

(1) Michael Ventris et John Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, 1956, Cambridge University Press (aucune tablette n'est reproduite photographiquement) : cf. P. Chantraine, *Rev. Philol.*, 31, 1957, II, p. 239-246. Il s'en faut que les trois cents tablettes utilisées en 1956 aient été déjà ailleurs reproduites. Pour Pylos, cf. p. ex. les tablettes qui figurent dans *Archaeology*, 1954, et dans les comptes rendus donnés par C. W. Blegen et ses collaborateurs (*AJA*, etc.).

(2) P. 125-129, *l. l.* — Prise de vues restreinte. M. G. Pugliese-Carratelli est un des adeptes de la théorie qui installe la domination des Achéens à Cnossos dès le Minoen récent II ; cf. *Kokalos*, II, 2, 1956, p. 89 sqq., et spécialement p. 96.

(3) *Studi in onore de U. E. Paoli*, Firenze, p. 1-16.

traditionaliste, qui risque bien d'être en question. Bien que je pense avoir été un des premiers à faire distinguer la religion crétoise et la religion mycénienne (1), je ne m'abstiendrai donc pas ici encore de faire porter mes remarques sur l'ensemble des temps dits préhelléniques (2).

A Jove principium : M. Ventris et J. Chadwick ont rencontré Zeus à Pylos comme à Cnossos (Knossos 02 ; Pylos 172), sur les tablettes étudiées. Je ne suis pas de ceux que cette présence peut étonner, ayant déjà défendu, contre M. P. Nilsson, l'existence indépendante d'un Zeus Crétagénès, restée parallèle à celle de l'Olympien indo-germanique. On suit la vie mythique du Crétagénès de la naissance à la mort : dieu dont les hauts-lieux (Dicté, Jouktas), parfois les occupations oraculaires, en tout cas le patronage social et divin sur les gouvernants, accusent les origines orientalisantes (3). Il a persisté, parfois un peu effacé, tout au long de la vie antique, comme on voit ; car il se retrouve plus ou moins à l'époque romaine impériale sous l'aspect du Véjovis, adolescent bouclé, de Rome à Caesarea de Maurétanie, ailleurs encore (4). Véjovis, à Rome, avait eu un temple sur les pentes du Capitole, édifice retrouvé, actuellement encastré dans le Museo Nuovo (ex-Mussolini). Les affinités du Zeus crétois avec l'Arcadie archaïque et le Péloponnèse, dès l'époque préhellénique, sont relevées par Callimaque ; puis à l'époque hellénistique, d'après de vieilles et sérieuses traditions (5) ; elles

(1) Cf. *Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*, Coll. « Mana », 1948 : les deux domaines étaient nettement séparés là, quoi qu'en ait pensé et dit Mlle L. Banti : cf. chap. IV, p. 221 sqq. : La religion continentale à l'époque mycénienne : transitions et préparations.

(2) Une première observation apparaît nécessaire. En raison des enchaînements entre les textes hiéroglyphiques de Crète, puis le linéaire A, puis le linéaire B, il est un peu surprenant de n'avoir à rencontrer jusqu'ici sur les tablettes, d'après les actuels déchiffrements, aucun nom des dieux qu'on peut croire spécifiquement les plus crétois ; ni Rhéa, ni Britomartis (Dictynna), ni Ἑλχανος, le dieu au coq : à peine Dionysos, et nulle part Ariadné-Arachné, génie du Labyrinthe. — Pour les termes qui se rapportent au matériel sacré des sanctuaires, cf. ci-après, p. 177.

(3) Le caractère chthonien de certains Zeus, eux-mêmes orientalisants (Meilichios : cf. Mlk, Moloch) conservés dans le folklore grec avec des emplois subalternes (Ktésios, Philios, etc.) suggère que le Crétagénès avait eu lui-même — en raison de ses apparentements avec des entités plus ou moins chthoniennes (Meilichios, Zeus de nécropoles, parfois simple δαίμων) — de directs contacts avec le monde asiatique.

(4) Cf. E. Boucher-Colozier, *Libyca (Archéol.-épigr.)*, I, 1953, p. 23-35 : p. 30 (statue de Jupiter, fig. 5). La chèvre Amalthée, crétoise, reparaissait à Rome près du dieu, dans un temple à dispositif oblong, de type orientalisant (ouvert sur le long côté).

(5) Le dieu arcadien du Lycée apparaît comme de directe tradition crétoise : cf. Callimaque, *Hymne à Zeus* (Πῶς καί μιν Δικταῖον ἀείσομεν ἠὲ Λυκαῖον). — Sur la querelle des Anciens au sujet de la naissance de Zeus — Crète ou Arcadie ? — cf. Callimaque, *ibid.*, qui tout en prenant le parti

suggèrent bien les droits acquis de la Crète minoenne ; or, l'hymne de Palaeokastro révèle d'autre part les liens du Crétagénès avec les Couroi (Dios-Kouroi), génies du vieux fonds primitif.

Sur les tablettes où paraît Di-we (ΔιFιεί), on rencontre le nom d'une parèdre (?) féminine du dieu, Di-Fi-ja (cf. aussi Pylos, 28) ; les déchiffreurs anglais ont rapproché la déesse ΔιϜια d'une inscription pamphylienne (Schwyzer, *Dialect. Graec. exempla epigraphica potiora*, 1923). Considérant que ce n'est pas Héra, l'épouse du maître des dieux, qui est présentée avec le titre de parèdre de Zeus (1), sur les tablettes, M. Ventris et J. Chadwick ont pensé à la *Magna Mater* ; donc à cette Rhéa que Pindare (2) saluait du nom de « mère des dieux et des hommes » : Ἓν ἀνδρῶν| ἓν θεῶν γένος ! Nous nous trouvons donc ici en présence d'une tradition pleinement crétoise, puisque, d'autre part, « this female counterpart to Zeus is not to be identified with Hera, who is mentioned on the same tablet and paired with Zeus in a quite classical manner ». Mycènes a dû ainsi recevoir déjà de la Crète la connaissance de la déesse-mère de l'Ida, déesse aux lions de la montagne sur la célèbre empreinte d'un sceau de Cnossos (3) ; elle conservera sa garde du corps léonine à travers toute l'Antiquité, et après sa collusion avec la déesse thraco-phrygienne. Nous pouvons constater l'ancienneté de la continuité de ses pouvoirs.

Héra, déesse de la fécondité (4), est couplée avec Zeus sur certaines tablettes de Cnossos (Kn. 02) et de Pylos (Py. 172). La déesse a dû et pu exercer elle-même une primauté très remarquable à l'époque achéenne, comme l'avait bien vu M. P. Nilsson. S'il ne paraît pas très sûr de faire remonter seulement à l'époque achéenne, dite « mycénienne », les origines de l'épopée homérique, ainsi que l'éminent savant suédois l'avait proposé (5), je ne vois aucune difficulté, pour ma part, à reconnaître bien des reflets de Crète dans sa légende : les aventures de son mariage avec

de la tradition arcadienne, ne néglige pas de rappeler Thenai et la plaine omphalienne, en Crète (*Hymn.*, *l. l.*, vers 42 sqq.) ; *ibid.*, sur les Enfances parmi les animaux (chèvre Amalthée, abeille Panacris), elles aussi de goût oriental.

(1) *Documents in Mycenaean Greek*, 1956, p. 125-126.

(2) *Néméennes*, VI, v. 1 sqq. Le passage a été mal compris et mal traduit dans l'édition G. Budé (A. Puech). Cf. Ch. Picard, *Monum. Piot*, t. 49, p. 41 sqq. (Sur un naiskos inédit de Cybèle au musée du Caire ; p. 61 sqq. et n. 5 de la p. 62).

(3) P. ex. : G. Glotz, *La civilisation égéenne*, p. 283, fig. 40.

(4) Alcée, fgt. (cf. ci-après p. 170, n. 1).

(5) *Homer and Mycenae*, 1933 ; cf. Ch. Picard, *REA*, 36, 1934, p. 239-244.

Zeus-oiseau, ses maternités génératrices de monstres, ennemis des héros « dérobés » ou rebelles qu'elle brime — comme ses enfants (songeons à Héphaistos) —, attirent l'attention sur ses caractères orientalisants. A Lesbos (1), elle était restée au temps d'Alcée et de Sappho *au centre* de la Triade sacrée qu'elle formait avec Zeus et Dionysos ; à Samos, on retrouvait le souvenir de ses querelles avec Dionysos et Héraclès ; à Délos, Héra a été longtemps logée « à la crétoise », dirait-on : dans une simple chapelle qui évoque celles de Cnossos par son dispositif (banquette arrière) et son exiguïté. Notons qu'à Mycènes comme à Lesbos, au Lacinion, Héra était restée une magicienne de haut-lieu. Son sanctuaire lesbien bénéficiait anciennement du droit d'asile, institution sociale et religieuse de caractère plus ou moins anatolien.

Les commentateurs des *Documents*, p. 127, ont beaucoup hésité sur la question de la présence de Dionysos ; ils ne l'excluent pas pourtant, comme on voit, du panthéon mycénien, après s'être un peu étonnés de le rencontrer : il est d'ailleurs, disent-ils, attesté dans un seul cas, au génitif, nous dit-on : di-wo-nu-so-jo, et sur une tablette aujourd'hui fragmentaire. On n'en sera pas trop troublé.

C'est ici que les inductions de la linguistique nous aident de façon précieuse certes, mais non moins, d'ailleurs, que les recoupements fournis par l'archéologie à la cause de la primitivité d'un dieu, qui, déjà en Crète, bénéficiait de mystères et d'un culte orgiaque fort analogue à certains de ceux que dénotent, semble-t-il, certains cachets gravés étudiés par le regretté A. W. Persson, par exemple (2). Ce qui subsiste du chœur de la pièce perdue d'Euripide, au titre significatif, *Les Crétois* (3), eût pu avertir. Les mystes se présentent là devant Minos, au temps duquel la scène est reportée : ils sont à la fois les initiés du dieu de l'Ida (crétois), un Zeus juvénile, le Crétagénès, et d'un Dionysos Zagreus, son hypostase « qui erre la nuit » (νυκτιπόλου Ζαγρέως) : apparemment un dieu demi-chthonien. J'avais indiqué en 1946, dans mon étude du *BCH*, ci-dessus mentionnée, relative à de nouveaux fragments d'Alcée, les rapports anciens et curieux entre Zeus et Dionysos, dont Zeus avait assuré la

(1) Ch. Picard, La triade Zeus-Héra-Dionysos dans l'Orient hellénique, d'après les nouveaux fragments d'Alcée : *BCH*, 70, 1946, p. 455-473.

(2) The religion of Greece in prehistoric times, *Sather lectures*, 1942. Les curieuses scènes, inexpliquées, de l'arrachage de l'arbre ont bien pu être en rapport avec la Passion de Dionysos, dieu ἔνδενδρος.

(3) Fgt. 472, Nauck.

première et la seconde naissance. Depuis lors seulement, ont été connus les résultats obtenus pendant l'exploration archéologique dirigée par F. Matz et divers savants allemands en Crète occidentale, au cours de la guerre de 1939-1945 (1). En rendant compte de la publication, j'ai signalé dans le *Journal des Savants* (2) l'importance de certaines découvertes concernant Dionysos et son culte, en pleine époque crétoise primitive, dans l'Ouest de l'île et ailleurs. Rappelons seulement que près de Sybrita — où les monnaies de la ville, depuis 420 environ, ont figuré un Dionysos *trônant*, et *tenant le sceptre* à la manière d'un Zeus — une colline, au-dessus de la vallée de l'Asomatos, était appelée *Thronos* ; et les plus vieilles traditions ont rapporté que sur ce trône était assise une idole des anciens Crétois, avec des cornes comme le diable. Dionysos est resté cornu tout au long de la religion grecque, ayant été déjà l'ἄξιος Ταῦρος des Tauromachies des palais minoens ; à Sybrita, tout près de la colline Thronos, M. E. Kirsten a trouvé et signalé l'image en terre cuite d'un Silène barbu, cornu, archaïque, compagnon du thiase du dieu du Thronos (3). Nous pouvons donc concevoir la possibilité de nommer à l'aise le génie cornu du « peak-sanctuary » de la vallée de l'Asomatos. On n'oubliera plus, dès lors, les curieux groupes cnossiens, où, entre deux idoles féminines en « cloche », apparaît la tête cornue d'un taurillon ; tout ainsi qu'à Mycènes, sur le groupe d'ivoire du sanctuaire du palais dont j'ai précisé la valeur dans les *Mél. Tsountas*, se montre le Dionysos enfant παραπαίζων jouant auprès des deux déesses (4).

Or, voici qu'à Rome une découverte, qui n'a peut-être pas trouvé encore tout l'écho mérité et attendu, a été annoncée récemment par M. Pietro Romanelli (5). Certaines terres cuites architectoniques, archaïques, exhumées au Forum romain dans les parages de la Fontaine de Juturne, du temple de Vesta, et de l'Arc d'Auguste (à travers une aire mesurant environ 60 m N.-S., 50 m E.-O.), constituent des plaques de cimaise peintes sur argile, dont le décor a paru fort inattendu. Ne voulant retenir

(1) F. MATZ, *Forschungen auf Kreta 1942*, publié en 1951 seulement.
(2) *Journ. Savants*, juillet-sept. 1955, p. 97-112.
(3) *Journ. Savants*, *l. l.*, p. 107-109.
(4) Pour les groupes de Cnossos, cf. Ch. PICARD, *Ephem. archaeol.* ; pour l'ivoire de Mycènes, ID., *Mél. Tsountas*, 1941.
(5) *Bolletino d'arte*, série IV, 1955, p. 203-207 : fouilles de R. Gamberini-Montgenet ; cf. d'autre part, PUGLIESE, *Bollett. di paletnologia italiana*, 1952, p. 45 sqq. ; 1954, p. 24. Sur l'aire du Forum romain où l'on a recueilli les documents, cf. *B. d'arte*, *l. l.*, p. 205, fig. 2. — La plaque du Dionysos cornu faisant la course avec les panthères est celle de la fig. 1, p. 204 (cf. aussi les fig. 3 et 4) : fin VII[e] siècle ou début du VI[e] siècle.

ici que ce qui intéresse le Dionysos cornu crétois, je me borne à signaler qu'il y a là un jeune dieu à forme de Minotaure, un ἄξιος Ταῦρος représenté *en course*, allant à grands pas à gauche (vers sa droite), entre des panthères de très haute taille qui l'escortent ; le rapport avec une hydrie de Polledrara (1), serait non moins instructif. Nous sommes en présence du dieu dit tant de fois βουγενής, βουκέρως, ταυρομέτωπος, χρυσοχέρως, etc. (2). Il était le maître du Labyrinthe de Cnossos, avec Ariadné-Arachné, jusqu'au voyage de Thésée, et c'est sa présence qui a suggéré un jour la légende déformée du Minotaure ; mais les chœurs qu'on envoyait alors à ce « monstre » divin pour les fêtes du palais — sept jeunes gens, sept jeunes filles — étaient précisément en rapport avec le théâtre crétodorien (3) ; aussi bien, Dionysos cornu resta le dieu des chœurs tragiques ; des βουκόλοι pratiquaient encore le sacerdoce en ses sanctuaires, en Grèce, au pays de la poésie et des sports.

En raison de ce qu'on entrevoit aujourd'hui sur le rôle et l'ancienneté du Dionysos διμορφός — tantôt jeune adolescent, tantôt barbu à la manière d'un Zeus — sur ses rapports avec Zeus et Héra (Lesbos), sur son intervention dans les ordalies des cours des palais, il est d'un grand prix de pouvoir penser que le dieu avait figuré déjà sur les tablettes de Pylos, vers le temps des Néléides et de Nestor. Si la lecture est exacte, il devient, au vrai, étonnant — non pas que le nom soit plus ou moins lisible ou isolé — mais que M. Ventris et J. Chadwick l'aient considéré avec tant de circonspection, comme une rencontre à peine croyable (4) ! M. G. Pugliese Carratelli a eu l'avantage de ne s'être pas trompé là-dessus depuis 1956 : dans son article déjà cité (5), il relève justement que la présence possible de ΔιϝόνυσοςF sur une tablette inscrite de Pylos « atteste la présence du dieu dans le monde grec, à une époque de beaucoup antérieure à celle qui lui avait été

(1) Smith, Polledrara ware, *JHS*, XIV, 1894, p. 206 sqq.

(2) Cf. l'hymne des femmes d'Elis, à l'ἄξιος Ταῦρος, et Plutarque (*De Isid. et Osir.*, 35 ; Athénée, II, 476, A), pour la fréquence instructive des images du Dionysos cornu en Grèce, jusqu'à l'époque hellénistique.

(3) J'ai déjà (*Rev. arch.*, 1958, I, p. 89-90) à propos des cours des palais mycéniens, où l'on pratiquait sans mise à mort la course probatoire et rituelle du taureau sacré, marqué le vrai rôle possible de Dionysos-taureau dans le « Labyrinthe » (image du palais). La mise à mort spectaculaire et « sacrilège » du Minotaure par Thésée, Athénien, n'avait été qu'une ordalie réelle ou simulée, dont la conséquence aida la libération de l'Attique, par rapport à la Crète. Sur Dionysos-taureau, cf. aussi H. Grégoire, *Mél. Ch. Picard*, 1948 (*Rev. arch.*, 1948, p. 401-405) : Bacchos le Taureau, et les origines de son culte.

(4) *Documents*, p. 127 : « Dionysos is a surprising name to find, and there is no evidence to prove that it is divine. »

(5) *L. l.*, cf. ci-dessus, p. 167, n. 3 ; *l. l.*, p. 613.

assignée par O. Kern, U. v. Wilamowitz, etc. » ; il marque aussi qu'on s'était égaré en croyant que ce culte n'était pas déjà créto-grec : à l'encontre d'un tel parti pris, M. M. P. Nilsson avait déjà marqué de prudentes réserves. En 1954, Lesky traitant, d'autre part, du déchiffrement du linéaire B (1), avait été, d'autre part, bien avisé de souligner la valeur de la découverte. Mais, à mon sens, Dionysos fut sans doute, dès les origines, plus et mieux qu'un « dieu rural », auquel les cultes lydo-phrygiens, comme on nous dit, auraient donné son importance. Le Βάκχος redoutable et nomade du Tmolos, dont les *Bacchantes* d'Euripide exaltaient les mystérieuses périgrinations et prérogatives, a dû passer de Crète en Anatolie, à l'aube de la civilisation égéenne, avec des pouvoirs orgiaques que les Étrusques n'ont pas été tentés de méconnaître à leur tour (2), les ayant connus et consacrés avant leur départ d'Anatolie vers l'Occident. On peut admettre la même périgrination pour Rhéa, *mutatis mutandis*.

Le cas d'*Atana Potnia* me paraît aussi très intéressant, mais plus difficile. La déesse serait la seule, comme on voit, à être nommée primitivement avec une *épiclésis* (Knossos 52, 208) (3). A Cnossos déjà, on constaterait ainsi une habitude de langage qui est conservée bien plus tard par Homère (Πότνι' Ἀθηναίη). Il n'y a pas jusqu'ici d'attestation archéologique de la présence de la déesse à Cnossos, à moins qu'elle n'ait été annoncée, sous une forme préhellénique, par la déesse au serpent, qui subsistera à l'Acropole d'Athènes, de l'Érechtheion au Parthénon ; mais la déesse nourricière de reptiles sacrés, en Crète, semble une Hausgöttin (4), plutôt qu'une Πότνια, dompteuse de serpents, ou des autres animaux qu'on appelle sauvages. En tout cas, l'Athéna de Gortyne récemment découverte par la mission italienne de M. Doro Levi (5), celle de Lindos (Rhodes)

(1) *Anzeiger d. philol. hist. Kl. d. Oesterr. Akad.* (Wien), n° 6, 1954, p. 11.

(2) Cf. J. HEURGON, *Rev. Et. lat.*, 35, 1957, p. 106-126 ; *ibid.*, p. 108, n. 1 pour l'inscription lydienne de Sardes (W. H. BUCKLER, *Sardis*, 6, 1924, p. 38, n° 30) qui met hors de question l'équivalence Dionysos-Bak(x)os en Lydie, probablement aux hautes époques (cette inscription de Sardes ne date, toutefois, que du IVe siècle av. J.-C.). — Homère connaissait déjà les aventures de Dionysos en Thraco-Phrygie sur la route (Archipel thrace et Grèce du Nord) que les migrations étrusques d'Est en Ouest ont dû suivre, au moins partiellement, et en certains cas (inscription de Kaminia, Lemnos).

(3) *Documents*, *l. l.*, p. 126.

(4) Sir Arthur EVANS avait dûment signalé les rites et le rôle de l'élevage des serpents sacrés à Cnossos ; pour la célèbre déesse de faïence aux serpents, cf. *The palace of Minos*, II, 469 ; IV, 24, 159, 186-187, 406.

(5) *Annuario della Scuola archeol. di Atene*, 33-34, N. S., 17-18 ,1955-1956 (1957), p. 297 sqq. (campagne 1956) ; cf. pl. 4 (Athena de terre cuite, Acropole de Gortyne).

dont Chr. Blinkenberg avait décelé à l'évidence les attaches préhelléniques (1), les Athénas fileuses de Troie, d'Érythrées, de l'Anatolie, le célèbre *Palladion* troyen ou mycénien, voire les nombreuses Πότνιαι ἵππων par exemple, fournissent un contexte et un cortège suffisamment abondants pour qu'on puisse penser à la réalité possible d'une Athéna cnossienne, puis mycénienne et pylienne. On lui sacrifiait à Pylos (*Télémachie* de l'*Odyssée*, chap. III-IV). Mais était-elle toujours, et simplement, Πότνια ? Cela semble s'accorder peu et mal avec le fait que le sacerdoce grec a continué à distinguer pour la déesse d'Athènes et d'ailleurs des aspects multiples, aussi fondamentaux les uns que les autres, issus des cultes, peut-on croire, qui auraient été hérités des temps crétois, puis mycéniens. Athéna elle-même était à la fois Koré, la Vierge par excellence, la Parthénos au serpent sacré, déesse armée ; et Ergané, la divine ouvrière, protectrice des arts, des sciences, des métiers : spécialement tisseuse et fileuse. Elle était, d'ailleurs, bien autre chose encore, Areia avec Arès, Héphaistia près d'Héphaistos, commémorant l'invention et l'usage du foudre. M. Ventris et J. Chadwick (*Documents*, p. 126) ont remarqué eux-mêmes avec une grande loyauté que le titre de Πότνια se rencontrait assez souvent, d'autre part, de façon indépendante — sans mention d'Athéna — sur les tablettes de Cnossos, de Mycènes et de Pylos, etc. Peut-être le placement de l'épithète est-il insolite, comme l'a relevé M. Beattie, *l. l.*

Dans le temps qui m'est départi, je ne pourrais consacrer ici aux autres récupérations de noms divins dont il a été parlé que de trop brefs commentaires critiques. La présence de Poseidon à Cnossos et à Pylos (*JHS*, 72, 1952-1953, p. 95) n'est pas insolite ; mais l'étymologie du nom divin risque de rester longtemps encore obscure, comme le regretté E. Bourguet l'avait fait constater depuis 1927 (2). On est un peu surpris de la présence suggérée d'une *Posidaeia* (3), dont le lien avec l'Ἐννοσίγαιος aura certes besoin d'être prouvé. L'absence, à Cnossos et à Pylos, d'Apollon, dieu familier à l'Asie centrale et anatolienne, familier à Chypre, semble étrange ; est-elle compensée par ce qu'on nous

(1) Chr. Blinkenberg, *Historisk-filologiske Medeelelser*, I, 2, 1917, p. 1-59 (L'image d'Athéna Lindia) ; cf. aussi *Arch. für Rel. Wiss.*, 28, 1930, p. 154-165 (surtout p. 156-157).

(2) *Le dialecte laconien* (Coll. Soc. linguistique), t. 23, 1927. Cf. maintenant aussi Fritz Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griech. Götterglaubens*, 1950. — Poseidon était associé à Gè, à Delphes, peut-être à Eleusis ; il est aussi, pour Homère, seigneur de l'Hélicon (A. Plassart, *BCH*, 50, 1926, p. 385).

(3) G. Pugliese-Carratelli, *l. l.*, p. 612 (Ποσιδαεία).

dit de la révélation possible d'un Péan (*Documents*, p. 126) ? Mais autour de cette entité restent aussi beaucoup de brumes Παίαϝων = Παιήων (Kn. 208), et la question devra être réétudiée en détail (1).

On a déjà pris, ici et là, l'habitude de considérer Héphaistos comme attesté sur les tablettes (ci-dessus, p. 165), ce qui remettrait en cause une théorie jusqu'ici traditionnelle (2). Héphaistos et Athéna ont été groupés à Athènes — sinon sur l'Acropole, comme le *Critias* de Platon le suggérait —, du moins dans un temple du quartier des forgerons qui ne peut être le Pseudo-Théseion à l'Ouest de l'Agora ; ils sont encore aussi mal connus, l'un et l'autre, à Cnossos qu'à Pylos. Il n'y a d'ailleurs, semble-t-il bien, à Cnossos, pour Héphaistos (A-pa-i-ti-jo (?) : Kn. L. 588) que le souvenir d'un nom théophore. — Les *Documents* nous avertissent (p. 126) que le nom d'Arès n'est pas plus clairement déterminé sur les tablettes, ce qui dispense d'insister. Pour Ényalios, connu assez anciennement peut-être à Athènes et Platées, d'après le *Serment des Éphèbes*, et déjà antérieurement à Argos sur la Larissa, il y aurait plus de probabilités. Les formes signalées à Cnossos et Pylos, pour Hermès, exigent vérification. Il est curieux — et un peu inquiétant — qu'on croie avoir rencontré Artémis en Crète et non Dictynna, qui a eu son Dictynnaeon célèbre en Crète occidentale pendant toute la période classique et jusqu'aux temps romains (Hadrien l'avait fait restaurer : G. Welter, *Forsch. auf Kreta*, 1942 (1951), p. 116-117, comme il fit remettre en état aussi tant de sanctuaires illustres, dont le Clarion de Colophon-Notion. Les Artémis de Crète, de Délos (cf. les Vierges hyperboréennes de l'Artémision) ont porté divers noms orientalisants, antérieurement à celui d'Artémis. — Pour Déméter, les liens de sa primitive légende amoureuse (Laboureur Jasion), l'anecdote racontée dans l'*Hymne* dit *homérique* (enlèvement en Crète), la présence d'une inscription préhellénique à Éleusis, etc., donnent à penser que l'attestation de la tablette de Pylos 114 (Da-ma-te : *Documents*, p. 127) pourrait être recevable (3). J'accepterais aussi l'Eileithyia (d'A(mnisos) ?) (*Odyss.*,

(1) G. Pugliese-Carratelli, *l. l.*, p. 612-613, accepte l'identification, qui, dit-il, mettrait en cause la théorie traditionnelle de Deubner, *Neue Jahrb. f. klass. Altertum*, 43, 1919, p. 401 sqq. (cf. M. P. Nilsson, *Gesch. gr. Rel.*, I, p. 147 et 512).

(2) Celle de U. Wilamowitz-von Möllendorff ; cf. Ch. Picard, *Dict. Antiq.*, s. v. Vulcanus I (Héphaistos) ; Id., *Rev. arch.*, 1942-1943, II, p. 99 sqq.

(3) J'ai soutenu pour ma part l'origine crétoise des cultes d'Eleusis (cf. *Rev. Ét. gr.*, 40, 1927, p. 320-369) ; or, la découverte en place à Malia, de tables d'offrandes pour le rite de la *panspermia*, corrobore l'hypothèse, comme on sait.

I, 188) sous la forme Ἐλευθία (e-re-u-ti-ja ?), forme qui a survécu à Messène en Laconie, et ailleurs. — Mais que penser d'une Daeira qu'on nous suggère aussi ?

*
* *

Il faut bien le dire, l'examen des questions relatives à l'onomastique supposée divine, poussé dans le détail, laisse encore grandement incertain sur l'avenir des résultats obtenus en détail : même si l'ensemble des déchiffrements tend à permettre de l'espoir. La connaissance scientifique se réalise peu à peu et se définit, en tous domaines, certes, par la constatation et la notation progressive de relations aptes à se répéter ; mais elle exige de plus en plus, du moins, contrôle, efficacité, cohérence. On doit pouvoir ne pas hésiter à ajourner au besoin le sentiment d'une intuition immédiate de la réalité. Or, du point de vue de la pensée religieuse grecque, il faut peut-être se demander encore si le Panthéon déjà coloré de lumière grecque — grâce à certains de ses protagonistes, les plus grands et les moindres — et même attesté comme polythéiste grâce à ses θεοὶ πάντες (?) pouvait avoir été en action dès le M.R. II, lorsque des populations achéennes ont paru plus ou moins victorieusement en Crète, et auraient subjugué Cnossos, où la vie, pourtant, et les échanges à l'extérieur continuèrent, selon des normes qui n'étaient guère profondément transformées ; qu'on songe notamment aux rapports commerciaux et autres continués avec l'Égypte. Les observations archéologiques déjà faites sur les temples, les dieux, les rites, de la Crète à Mycènes, ne conduisent pas de façon décisive au sentiment qu'il faudrait pouvoir acquérir : celui de la prédominance active d'un élément déjà *nouveau* ; ce sont, d'ailleurs, les mêmes dieux qui semblent continuer, en apparence, ici et là. Mais leur épiphanie présumée n'est-elle point mirage ? Quand on nous assure, par exemple, qu'on adressait déjà des prières et des sacrifices en Crète cnossienne, comme à Mycènes et à Pylos, « pansi theoi'i » (πᾶσι θεοῖς ?) (1), nous ne pouvons oublier que nous n'avons pas encore d'attestation archéologique de l'ancienneté, ici et là, d'un tel usage. Songeons, par exemple, à l'exiguïté des chapelles cnossiennes préparées, pour cultes surtout « domestiques » ; n'oublions pas que nous sommes toujours plus ou moins mal renseignés sur les autels et les sacrifices à l'époque préhellénique, et que — à s'en tenir aux difficultés linguistiques,

(1) G. Pugliese-Carratelli, *l. l.*, p. 604, à propos de Kn. 14.

par exemple — nous sommes amenés à constater que pa-si, par exemple, peut être lu, ou comme πᾶνσι, ou φασί, ou βάσις. Les cultes « à tous les dieux », nous le savions, repartent en Grèce avant l'époque hellénistique ; mais il faudrait, de toutes façons, admettre qu'ils auraient subi une bien longue éclipse temporaire.

Ce n'est sans doute que lorsque des textes suffisamment intégraux — et non pas seulement la menue monnaie des inventaires (1) — pourront être lus et compris qu'on aura — selon les meilleures règles de la sagesse critique — le droit d'essayer de se prononcer : et les savants des futurs enquêtes devront pouvoir s'armer de toutes les garanties techniques, en évitant de travailler trop étroitement, selon leurs seules disciplines, ou de vouloir vérifier seulement après coup un système d'intuitions établi plus ou moins d'avance. Un bon avertissement pourrait nous être fourni par le cas d'un mot discuté. Si les uns y ont reconnu (2) de préférence une désignation de propriété agraire — ϝανάκτερον τέμενος — O. Rubensohn n'a pas hésité, lui, à revendiquer le même mot comme l'antécédent, à l'époque préhellénique, de l'*anactoron* (ϝανάκατερο), saint-des-saints du Télestérion d'Éleusis (3) !

On pourrait d'ailleurs multiplier les exemples de ces singulières polyvalences, provisoires sans doute, mais dangereuses. Souhaitons que leur nombre se réduise, et que dans le domaine de l'histoire des religions une lumière apaisante vienne ainsi baigner progressivement les dieux, les cultes, et même l'esprit des savants modernes.

Mai 1958.

(1) Un des arguments qui rendent attentif à la valeur probable et à l'avenir relatif des principes du déchiffrement en cours est précisément l'abondance des inventaires retrouvés tant à Cnossos qu'à Mycènes et Pylos (au Péloponnèse en moindre abondance, ce qui n'a rien pour surprendre). L'usage vétilleux et même l'abus soupçonneux des archives est une particularité du monde grec. Il suffit de réfléchir au nombre des inventaires de l'intendance sacrée retrouvés un peu partout, mais nulle part en aussi grande abondance qu'à Lindos, Délos, Delphes, etc. Est-ce, comme on le disait si volontiers il y a peu, « l'effet d'une défiance démocratique étendue à toutes les questions en rapport avec l'administration d'objets de valeur » ? On en pourrait discuter, car il a été dit justement que « la démocratie n'a rien à voir avec les inventaires » (G. Daux, *Les étapes de l'archéologie*, 1948, p. 118). En tout cas, les inventaires des édifices grecs nous ont beaucoup appris, et ne cessent pas encore de nous instruire, là où ils sont publiés.

(2) Ed. Will, *Rev. Ét. anc.*, 59, 1957, p. 5-50. — Même acception du terme adoptée par M. G. Pugliese-Carratelli, *l. l.*, p. 602-613, n. 4.

(3) O. Rubensohn, *Arch. Jahrb.*, 70, 1955, p. 1-49 (cf. p. 47).

LISTE DES PLANCHES HORS TEXTE

(entre pages 152 et 153)

TABLE DES MATIÈRES

1960. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 25 658 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 16 130



a) Terracotta figure
of a hero
standing on head
of Humbaba (Louvre)

b) Clay Masks from Ur (British Museum)

Pl. I



a) Clay Face of Humbaba
(British Museum)



b) Clay Mask
(from Tunis : Musée Alaoui)
from VIVES Y ESCUDERO
La necropoli de Ibiza, pl. XCI, 4



c) Clay Masks from Sparta
(DAWKINS, *Artemis Orthia*, pl. XLVII)

a) Painted clay plate from Rhodes
(British Museum)



b) Bronze shield from Idaean Cave

a) **Bronze tympanon from Idaean Cave**



b) Group from centre of bronze bowl from Nimrud (British Museum)



c) Stone idols from Beycesultan